Victoria Camps

104

La imaginación ética

Nueva edición

Ariel

La imaginación ética es una crítica y un reto al paradigma de donde parte el discurso ético que ocupa hoy a los filósofos –y cuyos ecos, más o menos desteñidos, se aposentan ahora en la enseñanza y se invocan con creciente frecuencia en la vida pública. La «ética de los filósofos» es un mundo cerrado sobre sí mismo, que no acierta a explicar ni a resolver los conflictos y problemas de la conducta humana. Al individuo solitario de la sociedad plural, que duda ante la urgencia inaplazable de tener que elegir y tomar decisiones, de poco le sirven las definiciones absolutas del Bien o la fijación de una Norma suprema erigida en fundamento de deberes más concretos y perentorios. «A lo largo de todo este libro», escribe la autora, «he insistido en la tesis de que cualquier principio último se desacredita tan pronto como nos disponemos a aplicarlo a los hechos: no funciona en la práctica, no nos da la respuesta que buscamos al conflicto y, lo que es peor, nos engaña con la falsa seguridad de quien cree que teniendo algo así como los Diez Mandamientos puede solucionar sin pensarlo cualquier duda moral». Contra las argumentaciones inflexibles y atemporales, la ética «imaginativa» no aboga por soluciones definitivas ni redenciones totales. Lejos de situarse en una perspectiva trascendente, imparcial o desinteresada, para discernir desde ella el bien y el mal, pretende penetrar y comprender la ambivalencia de una realidad que no nos satisface. Una ética así concebida asume la precariedad y provisionalidad de sus propias afirmaciones, puesto que las entiende hechas por y para los hombres, y no a la medida de los dioses.

942104-2 00
9 788434 411029

Ariel

Victoria Camps

LA IMAGINACIÓN ÉTICA

EDITORIAL ARIEL, S. A.
BARCELONA

1.ª edición (Seix Barral): 1983

1.ª edición en Editorial Ariel:
octubre 1991

© 1983 y 1991: Victoria Camps

Derechos exclusivos de edición en castellano
reservados para todo el mundo:
© 1991: Editorial Ariel, S. A.
Córcega, 270 - 08008 Barcelona

Diseño colección: Hans Romberg

ISBN: 84-344-1102-4

Depósito legal: B. 33.132 - 1991

Impreso en España

PRÓLOGO A LA NUEVA EDICIÓN

Casi a los diez años de la primera edición, escribir un nuevo prólogo para *La imaginación ética* es, si no otra cosa, un deber de cortesía. Como ocurre con la mayor parte del ensayo filosófico actual, éste tuvo una gestación muy ocasional. Básicamente, quise expresar mi reacción negativa ante una serie de teorías que, si bien estaban dando a la ética un protagonismo filosófico que nunca había tenido, y la redimían de los palos procedentes de los santones de la filosofía contemporánea —Marx, Nietzsche, Wittgenstein, Heidegger, Sartre—, a mi juicio, no eran, sin embargo, teorías suficientemente innovadoras. Me parecía que más bien forzaban a una vuelta atrás, hacia los métodos filosóficos de la modernidad más clásica. En aquellos años, la postmodernidad, por fortuna ya desacreditada, aún no alcanzaba a ser el tema obligado y socorrido de la reflexión filosófica, pero la marcha emprendida por ciertos pensadores era poco convincente, en la medida en que parecía dar por supuesto que la única forma de hacer filosofía era la que hicieron los modernos y que alcanzó su punto culminante en el método trascendental de Kant. Lo cual, aplicado a la ética significaba que, aun cuando ésta podía abandonar el fundamento trascendente —es decir, Dios—, no podía librarse, en modo alguno, de la fundamentación trascendental puesto que, sin ella, la filosofía desmerecía de su mismo nombre.

Por más que las teorías a que me refiero —entre

las que se contaban las del analítico Hare, el antiutilitarista Rawls y el neomarxista Habermas— auguraban un *revival* de la filosofía moral que buena falta hacía en el pensamiento de Occidente, la posibilidad de que influyeran en la práctica, o simplemente tuvieran algo que ver con ella, seguía siendo lejana. Ante ellas, surgía con insistencia la pregunta que Kant se hiciera a sí mismo hace dos siglos, ¿cómo es posible que la razón pura sea, a su vez, práctica? ¿Qué tiene que ver la teoría con la práctica? La filosofía encerrada en sí misma, *seule dans un poêle*, seguía pergeñando sistemas impracticables. Era preciso que, por lo menos, la filosofía de la moral se hiciera de otra forma.

Tal fue la idea de la que partí. Curiosamente, una lectura de la *Ética* de Spinoza me dio la clave para la crítica que andaba buscando. Se trataba no de rechazar la posibilidad de fundamentar la ética, en la que se enquistaban la mayoría de los filósofos, pero sí de hacer ver que la fundamentación no representaba la solución de nuestros problemas éticos. Y, dado que la ética es, ante todo, razón práctica, parecía bastante absurdo dedicarse sólo a fabricar perfectas teorías que, sin embargo, dejaban sin aclarar las dudas de la práctica. Ya sabíamos que la función de la filosofía no consiste tanto en resolver problemas como en plantearlos. Pero, en tal caso, el tal planteamiento debería ocupar en las diferentes teorías un lugar mucho mayor que el que suele tener la obsesión, digamos, «fundamentalista».

La ética, como cualquier otra ciencia o actividad mental, es conocimiento. Lo dijeron ya los griegos. Pero la ética es un conocimiento muy impreciso, de verificación más que incierta. A diferencia de las ciencias experimentales, cuyas teorías —tentativas, en principio— son, cuando menos, falsables, la ética se forma a base de juicios la verdad o falsedad de los cuales pocas veces llega a ser aplastante e indiscuti-

ble. Lo es, por ejemplo, que la justicia es buena o que matar es malo, que la libertad y la igualdad son derechos de todos los humanos. Pero ¿hay unanimidad de criterios respecto a qué debemos entender por justicia, por violencia, por igualdad o por libertad? ¿No es cierto que, en demasiadas ocasiones, se ha reprimido la libertad por el bien de los ciudadanos, que las desigualdades pasan alegremente inadvertidas por quienes presumen de una ética intachable, que la guerra sigue siendo una violencia legitimada y que si la justicia coincidiera con las sentencias de los jueces sería el término más equívoco que se conoce? Pues bien, una cierta explicación de estas contradicciones y paradojas la encontré en la tesis de Spinoza sobre los estadios del conocimiento. Me pareció indiscutible la idea de que el conocimiento ético es «imaginativo» y no totalmente racional, que la ética usa la imaginación, además de la razón, porque juzgar la realidad es un proceso demasiado complejo para que la razón sola pueda con él. Únicamente los seres omniscientes, dotados de un saber total y absoluto, pueden decidir sobre el bien o el mal sin miedo a equivocarse. Nosotros, en cambio, que no somos omniscientes y conocemos la realidad muy parcialmente, podemos aspirar a juzgarla desde nuestras limitaciones históricas, culturales, personales, nunca desde un punto de vista imparcial. Ni siquiera nos cabrá el consuelo —que sí tiene la ciencia— de poder comprobar y demostrar que el juicio que defendemos es el más válido. De ahí que Spinoza acierta al calificar de «productos de la imaginación» a las valoraciones morales. Son, desde luego, productos de la imaginación, pero, hay que añadir —ahora sí, contra el mismo Spinoza—, que tal condición difícilmente será superable. La ambición de convertir el saber ético en un saber racional, conocedor de las «causas de las cosas», significaría no sólo la solución definitiva de todas nuestras discordancias valorativas, sino el fin de la ética

misma. No haría falta juzgar los comportamientos porque la ciencia ya sería capaz de explicarlos y, así, legitimarlos. La imaginación habría sido sustituida por la razón.

No es nuestro caso ni, por fortuna, lo será nunca. La ética nunca podrá prescindir de la imaginación, tanto para urdir propuestas como para persuadir acerca de ellas. Los sofistas se acercaron más a la realidad que Platón, y supieron ver que la ciencia de las ideas verdaderas era propia de los dioses y no de los hombres. La idea del bien es la de la justicia en abstracto. Cómo sea la ciudad justa es algo que nadie puede llegar a precisar: el tiempo y los errores cometidos, la memoria y la experiencia como mucho podrán ayudarnos a detectar los defectos de nuestras sociedades injustas. Si Spinoza me dio la idea de unir el conocimiento ético con la imaginación, el modelo de la única moral aceptable para las dimensiones humanas me lo dio Descartes: una *moral par provision*, precaria y provisional, siempre dispuesta a ser revisada y corregida, convencida de que nunca alcanzaría la verdad absoluta.

La cuestión de los fundamentos aparece, desde tal perspectiva, como poco importante. Descartada desde hace siglos la fundamentación religiosa, porque la ética tiene que ser autónoma y no heterónoma, basada en opciones humanas y no divinas, un cúmulo de deberes y obligaciones autoimpuestos y queridos por la propia voluntad, no autoritariamente ordenados, descartada esa posibilidad —digo—, la filosofía se vió obligada a encontrar otra explicación última sin salir de las facultades humanas. Es decir, en el seno de la propia razón. El resultado fue una fundamentación no trascendente, sino trascendental. Al hallar en la razón el fundamento de la ética se lograba la unión entre la obligación y la voluntad, única forma de demostrar que la ética no era algo totalmente extraño al ser humano, sino un aspecto de su propia

constitución. Kant culminó ese descubrimiento en su *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, sin duda el texto más importante de la filosofía moral moderna. Tan importante que cuando en nuestro siglo se vuelve a intentar la fundamentación de la moral, parece imposible hacerlo abandonando el esquema kantiano. Cierto que hay variantes innovadoras y nada despreciables en las teorías contemporáneas a que antes me refería. De un modo u otro, se parte del supuesto de que el rasgo más singular del ser humano es el lenguaje, y debe ser esa realidad lingüística, comunicativa —no la razón—, la realidad fundante de la ética. Pero hay otra cuestión. Encontrar la explicación última y definitiva de algo como la ética es parte del ejercicio filosófico más ancestral y respetable. No es raro que a los filósofos les cueste desistir del empeño. Ocurre, sin embargo, que, tratándose de ética, insisto, de filosofía práctica, la fundamentación teórica no aspira sólo a explicarnos por qué no es disparatado que queramos ser éticos y buenos, en lugar de inmorales y malos, sino que pretende darnos los criterios absolutos del bien y del mal. Kant lo intentó con sus imperativos categóricos. Y algo similar han pretendido hacer los filósofos del siglo XX. Es esa seguridad de la teoría la que yo quise rebatir en su momento. La aspiración a una verdad filosóficamente probada, en una disciplina como la ética, incierta y perpleja por definición, me parecía entonces, y me sigue pareciendo ahora, como el aspecto más débil del por otro lado insuperable sistema kantiano.

El resultado fue este libro que ha sido calificado —o descalificado— con varios atributos: como escéptico, relativista, antiutópico, emotivista, y, por encima de todo, antikantiano. Ninguna de estas críticas, si así pueden llamarse, carece de justificación. *La imaginación ética* es un libro sustancialmente negativo y objetor de las filosofías más asentadas, un libro que lejos de ofrecer propuestas alternativas, muestra los

defectos de lo que hay. Es, sin ninguna duda, un libro mucho más destructivo que constructivo. Sin embargo, no creo que sea un libro escéptico ni antiutópico ni radicalmente antikantiano. Explicaré por qué.

Ninguna ética puede ser escéptica. El «todo vale» característico del escepticismo representa la negación de la ética misma. Hume, uno de los filósofos que mejor he entendido siempre, hace descansar la ética en la débil base de unas creencias. A falta de fundamento empírico o racional para los juicios éticos, la única explicación es la costumbre, y una convicción antropológica muy poco acorde, por cierto, con el pensamiento común de la época. A los seres humanos —piensa Hume— les une un sentimiento de simpatía que les hace por naturaleza benevolentes. Nuestros juicios morales resultan de cálculos utilitaristas, empíricos, pero esa explicación sería insuficiente si no contáramos también con una especie de adhesión del sentimiento hacia la forma de vida moral. ¿Por qué el asesinato sólo se da entre los humanos y no existe entre los animales? No hay razones que lo justifiquen: sentimos que es así. Pues bien, esa forma de pensar que luego se ha reproducido, de algún modo, en el llamado «emotivismo», siempre ha sido ampliamente rechazada por la filosofía más ortodoxa. ¿Por qué? Porque el emotivismo más radical acaba negando la posibilidad de fundamentar racionalmente los juicios de valor, y esa actitud es la más antifilosófica que pueda darse. Es la filosofía que renuncia a ser lo que siempre creyó ser, la explicación última de todo. No obstante, no es una postura escéptica en lo que a la ética se refiere. Hume cree que existen las distinciones morales, que el bien no es igual al mal, y lo mismo creen los emotivistas. Es más, Hume no piensa que la moral sea totalmente relativa a los usos, costumbres y creencias contingentes. Sin llegar al extremo de Kant, sin llegar a decir que el imperativo categórico de la moralidad está

inscrito en la razón humana, Hume dice que existe algo así como «el sentimiento moral», contra el que uno se puede rebelar o tratar de ignorarlo, desde luego, pero que es difícilmente obviable como fuente de nuestros juicios. Es decir, a la pregunta «¿por qué hay que ser moral?», Hume respondería diciendo: «porque soy moral». Más allá de esa respuesta, es incapaz de ofrecer unos criterios para la moral derivados de la razón. El único criterio es el sentimiento de simpatía entre los componentes de la especie humana.

Comparto esa idea de que es posible sostener que no todo vale igual, que hay una diferencia entre el bien y el mal, aun cuando no sea posible demostrarlo, en el sentido más duro del término. Un relativista a ultranza dirá que la distinción entre lo bueno y lo malo depende de las culturas, que no hay universalidad posible en tales nociones. De ahí a decir que todo vale igual y a volverse escéptico hay un paso muy corto. Pero la postura antiescéptica no ha de consistir en la adhesión a un principio que nos permita decidir lo que es bueno o malo no importa dónde estemos o quiénes seamos. Ese principio no existe y, sin embargo, aún sin él, es posible creer que es mejor la ética que la falta de ética y que contamos con ciertas pautas indiscutibles que nos ayudan a distinguir lo bueno de lo malo.

En el último capítulo del libro esbocé la concepción de la ética que responde al punto de vista recién expresado y en la que ahora puede abundar con más detalle. El único fundamento de la ética es, a mi juicio, lingüístico, semántico. O histórico, si se atiende al supuesto de que el lenguaje es historia. Tanto el lenguaje como la historia son realidades constitutivas del ser humano, que algo han añadido a su modo de ser primitivo e informe. La historia, o el lenguaje, han dotado de cierta sustancia a eso que Aranguren ha llamado la «estructura moral» del ser humano. Y,

aunque la historia de la humanidad pueda muy bien relatarse como una historia de inmoralidades, ello no obsta para reconocer que, en el lenguaje de la humanidad, hay registros éticos que por lo menos se conservan. Existe un «lenguaje de la ética» consolidado, una serie de nombres y conceptos de los que ninguna ética puede prescindir; unos universales, en suma. La igualdad y la libertad, por ejemplo, deben ser derechos fundamentales, aquí y en cualquier lugar. Y la igualdad, también aquí y en cualquier lugar, ha de significar la no discriminación por razón de raza, etnia, sexo o religión. Lo cual, a su vez implica que debe haber tolerancia y libertad de expresión e igualdad de oportunidades. Una ética que no considere cualquiera de esos valores como básicos e imprescindibles, traiciona su mismo concepto. El fundamento de la ética está en el sentimiento y en la razón porque está en el lenguaje, un lenguaje que recoge y conserva la memoria ética de la humanidad. Y esa memoria nos proporciona el criterio del bien y del mal. Un criterio, por supuesto, formal y abstracto, de lo contrario no podría ser universalizable, no podría exigirse que lo suscribieran todas las culturas. El «no todo vale igual» no es un punto de partida desvalido, desde el que sea posible apostar por cualquier valor, sino que tal principio se resuelve en una serie de contenidos que ya son imprescindibles y deben ser aceptados como constitutivos de la ética misma pues forman parte integrante de su significado. Son los valores que debe reconocer toda ética que no quiera abjurar de su propio nombre.

Insisto, sin embargo, en que tales contenidos siguen siendo muy generales, hasta el punto de que están lejos de procurarnos la respuesta a nuestras dudas éticas cotidianas. Aquí radica mi discrepancia fundamental con el pensamiento kantiano. Kant entiende, si no me equivoco, que el imperativo categórico no sólo es el criterio ético universal, sino que es el

criterio que ha de permitirnos juzgar con justicia y exactitud nuestras costumbres más particulares. El imperativo categórico habrá de responder a la pregunta moral —¿qué debo hacer?— y decirnos cuál es la norma de conducta obligada en cada caso, independientemente de que, después, la sigamos o no. Es ahí donde empiezan mis dudas, pues no es cierto que ningún imperativo categórico, ningún criterio ético, se base en la razón, en el sentimiento o en el lenguaje, sea suficiente para despejar totalmente la incertidumbre y compensarnos, además, con la seguridad de que nuestra opción es la buena. A medida que avanzamos hacia la práctica concreta y abandonamos la abstracción, es más difícil juzgar las conductas y distinguir entre lo bueno y lo malo. Si el deber de defender la vida se nos muestra como indiscutible, cuando la vida que hay que salvar es la de un enfermo irreversible, las cosas no parecen tan sencillas. Si la igualdad de razas se acepta en teoría como un derecho irrefutable, sin embargo parece que deja de serlo y es fácil encontrar argumentos contra él cuando las tasas de inmigración ponen en peligro no ya el crecimiento económico, sino un valor tan discutible como la integridad de una cultura. Y así sucesivamente. Ahora bien, una ética insegura no es necesariamente una ética escéptica. Tampoco debe ser una ética que suspende las decisiones porque ignora la respuesta verdadera. Precisamente la confluencia de unos criterios ciertos pero flexibles e interpretables, y la necesidad inalienable de tomar decisiones, es lo que confiere a la ética un carácter, por encima de todo, trágico. Y, entre todos los filósofos, fue Aristóteles con su ética del justo medio, quien más lúcidamente se enfrentó a esa condición de tragedia implícita en el decidir humano. Por difícil que parezca conjugar la tragedia con la medida, así es. Recordemos que en la *Ética a Nicómaco* nunca encontramos criterios objetivos para el término medio: el hombre

virtuoso es, por el contrario el que sabe escoger lo que conviene en cada caso. La sabiduría práctica —la experiencia moral— determina el acierto, pero nunca elimina el riesgo de error.

Por lo que respecta a la utopía, hay que decir asimismo que todas las éticas, incluida la mía, son de algún modo utópicas. Aunque lo son más aquellas que se creen capaces de describir la utopía y confían en un porvenir de armonía y autoidentidad plenas. Confían en que llegue un momento histórico en que se cumplan los ideales éticos, se acaben las escisiones y desaparezcan los conflictos. Dicho de otro modo, que llegue un momento en que los hombres dejen de ser humanos. Kant, que no era utópico, tuvo que postular un reino de los fines para que su ética fuera completa. Lo que, en su caso, empieza siendo un sistema trascendental, acaba solicitando el apoyo de lo trascendente. Kant no sabe responder de otro modo a la pregunta ancestral sobre cuál será la recompensa del virtuoso. Y no es que esa esperanza religiosa haya dejado de ser válida. Sólo que es un «ojalá» difícil de sostener en esta época de descreimientos. La falta de una esperanza religiosa, sin embargo, no debe sumir a la ética en un nuevo escepticismo. Al contrario. El innegable giro del pensamiento filosófico hacia la ética puede ser sólo un signo de que por ahí anda la única respuesta a la pregunta por el sentido de la realidad. Si la idea de un mundo mejor no es suficiente estímulo para luchar por él, si esa idea, unida a la esperanza de que la transformación de la realidad es posible, no introduce sentido en la existencia, entonces habrá que concluir que la ética no tiene nada que ver con nosotros.

No puedo decir que mis ideas sobre la ética sean hoy muy distintas de las expresadas en este libro. La diferencia está más en la voluntad de dejar de hablar de la filosofía misma y de sus diversos encasillamientos teóricos, para averiguar qué puede decir la ética

que tenga algo que ver con la realidad que vivimos. Más que la defensa de una tesis, este libro quiso ser una prueba de otro estilo de hacer filosofía, distinto y contrapuesto a la tradición más propiamente moderna. Una filosofía menos pendiente de su historia interna y de sus obsesiones más arraigadas, y más ceñida a los problemas de hoy, que son los nuestros. No considero que sea una propuesta original ni quizá convincente para el gremio de los filósofos, pero sigo suscribiéndola.

Sant Cugat del Vallès,
julio de 1991

PRÓLOGO

El llamado «discurso filosófico» vaga hoy perdido en el Laberinto, en busca del hilo de Ariadna de un nuevo género. Nos aburre el género epistemológico, soso y repetitivo; estamos hartos de los análisis metalingüísticos de unos conceptos que tienen poco o nada que ver con los que utilizamos para conversar; la perspectiva historicista se diría insuficiente, el enfoque hermenéutico se nos antoja difuso. Un buen trecho de experiencia docente y de darle vueltas a la cuestión me ha ido afirmando en la convicción de que la ética se quedó encallada en Kant. Y si el valor de los clásicos debe medirse por la permanencia y pertinencia más allá de su tiempo, en cambio la servidumbre del presente con respecto al pasado sólo puede ser síntoma de pobreza y parvedad imaginativa. Bien es cierto que fue otro gran clásico del pensamiento ético (y, por cierto, más «progresista» que Kant), el sefardí Spinoza, quien vetó a la imaginación como facultad adecuada para el conocimiento ético; de este modo pensaba dotar a la ética de un rigor similar al de la geometría. Pero hoy estamos seguros de que por ahí no van los tiros. El movimiento vacilante y desconcertado que marcan nuestros pasos no está pidiendo el control de unos fundamentos firmes o de unas demostraciones apodícticas. Al contrario, la perplejidad, la incertidumbre, la duda (no metódica, dicho sea entre paréntesis) empiezan a enten-

derse como valores. Contra el mundo que nuestros padres y nuestros maestros nos inculcaron, un mundo basado en creencias demasiado sólidas, reclamamos otra visión cuyas fronteras y horizontes no aparezcan tan diáfanos: el cielo y el infierno, la verdad y el error, el bien y el mal, son absolutos que se avienen penosamente con la práctica. Todo es mucho más complejo, ambivalente, polisémico. Pedirle más imaginación a la ética significa ir en busca de un paradigma, de unas categorías, de un modo de argumentar o de unos objetivos menos rígidos y menos proclives a esas dicotomías radicales y sin término medio. Significa cambiar el orden y el tono de las preguntas más usuales y arraigadas en la tradición del pensamiento abstracto, o sustituirlas por otras menos fundamentales, pero más perentorias.

Soy muy consciente de que el cambio de género discursivo nunca es fácil ni rápido, y de que, hoy por hoy, quienes lo propugnamos seguimos siendo víctimas de la paradoja que Wittgenstein en el *Tractatus* no pudo evitar: hablamos de lo que no se puede o no queremos hablar. Con este libro no ambiciono, pues, introducir un nuevo modelo de filosofía moral, porque tal vez para hacerlo habría que dejar de pensar la moral desde la filosofía. No propongo un discurso «alternativo», signifique ello lo que signifique, sino tan sólo un cambio de tercio dentro del género que ya tenemos y que, nos guste o no, constituye nuestra heredad cultural.

De ese legado —que en el caso de la ética no puede incluir sólo conocimientos teóricos, sino un saber práctico asumido y aprendido asistemáticamente— tiendo a rechazar una parte y a retener otra. Rechazo la concepción de la moral «funcionalista», esto es, destinada a transmitir *seguridad*, precisamente allí donde sabemos que no puede ni debe haberla: la seguridad de una redención de

todos los males, de un final feliz; la seguridad de unos criterios estables, la gratificación de una conciencia tranquila. Si la ética hace teoría de la práctica, no puede tener como objetivo distinguir el bien del mal, porque la práctica nunca es tan simple y no se presta a distinciones así de claras. Tampoco es, por lo tanto, cometido de la ética responder a la pregunta, singular y autónoma, '¿qué debo hacer?'. No es ésa la pregunta del filósofo; es la pregunta derivada de nuestra irremediable necesidad de preferir y elegir. El filósofo tiende a descubrir los fundamentos de cualquier deber, a plantearse el porqué del comportamiento moral. Preguntas en el fondo de las cuales hay, evidentemente —y confusamente—, un anhelo *religioso* de trascendencia o de absoluto, que nos resistimos a abandonar aun cuando hayamos firmado el acta de defunción de varios y sucesivos dioses. Ése es el aspecto de nuestra tradición cultural y filosófica —de nuestra educación incluso más inmediata— que nostálgica y gratuitamente lucharía por mantener. Pues, por encima de todo, es preciso seguir alimentando la convicción de que la ética es y debe ser normativa, de que la falta de criterios y respuestas sólidas no nos permitirá nunca suscribir la máxima escéptica: «todo tiene el mismo valor»; tratamos de mantener viva la esperanza de que el nihilismo no sea, a fin de cuentas, la palabra definitiva.

Pero mal nos irá si para vencer el escepticismo o el nihilismo seguimos insistiendo en dar respuesta a la pregunta nacida con el despertar de la conciencia moderna: ¿por qué hay que ser moral? Ni la promesa de un Ser trascendente ni un hipotético contrato social constituyen ya una explicación satisfactoria al interrogante. Porque, en el supuesto de que ese Ser exista, sabemos que la moral es, en definitiva, asunto nuestro: a nosotros nos incumbe aprender a convivir y a respetarnos. Desde el Her-

mes del mito prometeico, han sido muchos los dioses que han descendido a enseñar a la humanidad el «sentido de la justicia». Pero el resto, la realización de una sociedad justa, no es ya de su competencia. En cuanto al contrato social, tiendo a pensar que es una hipótesis innecesaria. La ética, como estructura de la condición humana, como interrogante continuo sobre el qué hacer, forma parte de nuestra memoria colectiva, de una experiencia que con sus logros y sus fracasos pesa sobre nuestras espaldas. Y lo que, por encima de cualquier otra cosa, ha de importarnos es, en primer lugar, no dejar que el desconcierto y la desorientación acaben empujándonos al olvido y minando el saber que nos transmite el pasado. En segundo lugar, importa que sepamos enfrentarnos al presente sin otro apoyo que el de esa experiencia que nos precede y en parte nos ha formado, y una «voluntad buena» impulsada por imperativos hipotéticos, que son los que están en nuestras manos, y no categóricos.

El propósito de las páginas que siguen es mostrar que «la ética de los filósofos», de no enmendar sus pasos, correrá la misma suerte que «el Dios de los teólogos». En ética hablamos del «deber ser» porque nos referimos a lo preferible y a lo mejorable, pero conviene hacerlo de otra forma, desde un lenguaje y una perspectiva que no ignore, sino pueda expresar nuestra *mortal* condición. Lo escribió Píndaro:

Las cosas mortales convienen mejor a los mortales.

En efecto, la ética que necesitamos ha de partir del mal, es decir, de nuestras limitaciones y contingencia, teniendo en cuenta que, por mucho que ansiemos la salvación, no podemos ni, por otra parte, queremos transformarnos hasta el punto de dejar de ser humanos. Si nos preocupa el cómo y el por

qué de la actuación humana, no debemos olvidar la mayor innovación del pensamiento moderno: la centralidad del hombre en la concepción y conocimiento del mundo. La ética se propone *humanizar* el mundo —«el hombre es la medida...», enseñó sabiamente Protágoras—, no proyectar «contrafácticamente» paraísos ideales que ni siquiera somos capaces de imaginar, ni estamos muy seguros de que se pudiera vivir en ellos. Mi tesis es que Spinoza fracasa en su objetivo de construir una ética basada en un «conocimiento racional» y no *imaginativo*; que los imperativos de la razón pura no son adecuados a la práctica que vivimos; que Marx o Nietzsche vislumbraron un final demasiado perfecto; que los actuales filósofos de la moral siguen viviendo a expensas del modelo kantiano. En resumidas cuentas, la historia nos ha dejado teorías demasiado acabadas, demasiado *optimistas*, en las que hemos dejado de creer al constatar que la sabiduría práctica no deriva ni coincide con el saber teórico. El «término medio» de la virtud aristotélica colocaba a la ética en el lugar justo: el de la *decisión*, previa deliberación, único reducto desde el que cabe hablar de libertad o autonomía moral. Porque la libertad para nosotros no es ni será nunca «conocimiento de la necesidad»; tampoco es «libertad de la voluntad», ese oscuro concepto que Schopenhauer renunció a entender. Es, por el contrario, indeterminación, indecisión y duda, precisamente allí donde la incertidumbre más nos duele porque no podemos ni debemos eludir la decisión. Al fin y al cabo, ya Platón desistió de su proyecto de conseguir reyes sabios y buenos, no sólo porque la voluntad es débil, sino porque la ignorancia forma parte de nuestras limitaciones, y son éstas precisamente las que provocan la reflexión ética. Sin las escaseces, miserias y deficiencias que sufrimos, la ética carecería de estímulos para desarrollarse.

Como argumenta Bernard Williams, Dios podría ser el fundamento de la moral, si lo conociéramos: desde el punto de vista de la divinidad todo sería transparente, podríamos identificar el bien y el mal sin temor a equivocarnos. Al decir que este conocimiento nos está proscrito, no propongo en absoluto renunciar a los ideales, a las utopías o a los principios que constituyen nuestro «conocimiento moral». Sí digo, en cambio, que esos principios necesariamente abstractos y formales no nos resuelven ni deben resolvernos, sino muy lejanamente, las perplejidades de la práctica. Los principios últimos y categóricos, válidos *a priori*, independientes del lugar, tiempo y circunstancias (el imperativo categórico, el principio de utilidad, el principio de justicia) son vacíos y no están al servicio de las necesidades humanas.

Entre todas las críticas que pueden hacérseme, la que más temo es la que acuse a estas páginas de gratificantes en exceso, alegre acomodación a la mediocre realidad. No niego que busco una ética menos dura y más «amable» que la propuesta por algunos textos de Kant o por alguno de los Diez Mandamientos. Creo que es posible que la ética piense sus ideales no desde una perspectiva trascendental o trascendente, sino desde la experiencia contingente que somos y en la que existimos. Nos resistimos a abandonar la trascendencia, decía antes, pero es una trascendencia difícilmente formulable y que, por supuesto, no puede darnos la pauta de nuestro caminar. Filosofar —escribió Montaigne— es «aprender a vivir», y aprender a vivir es «aprender a dudar». Ése debería ser el imperativo ético de nuestro tiempo, un imperativo que somos perfectamente capaces de entender: no nos fuerza a postular mundos ni hipótesis inimaginables y, en cambio, nos exige, *nos obliga a ser libres*. Un imperativo que, además, no nace marcado por la obse-

sión de separar los cabritos de las ovejas, lo inmoral de lo moral, sino que está alentado por el peligro, más grave y más acechante, de *desmoralización* contra el que Ortega ya empezó a prevenirnos. En un artículo reciente, Octavio Paz situaba el mal de las sociedades capitalistas liberales en la «indiferencia pasiva», un «hedonismo» —decía— que «no es una sabiduría, sino una dimisión»: en un extremo, «glotonería», en el otro, «abandono, abdicación, cobardía». Toda esa indiferencia se combate con el esfuerzo de *valorar* la realidad, no aceptándola tal y como nos viene dada. Valorar es reconocer *diferencias*, esto es, no aceptar cualquier cosa como buena, pero siempre a sabiendas de que las diferencias son precarias e inestables, que no son piezas de un gran sistema ético, sino opciones y preferencias nacidas del intercambio de pareceres, del *diálogo*. Continuar el discurso ético y hacerlo «interesante» es la primera tarea que habría que proponerse en estos tiempos, cuando la ética parece que vuelve a servir de reclamo.

Una siempre queda insatisfecha ante el resultado de un libro como éste, donde la intención primera sólo ha quedado medianamente cumplida. Propongo, en realidad, pocas cosas, y me demoro, en cambio, en la crítica de los modelos y teorías que ya tenemos. El común denominador que veo en todos ellos es la convicción tácita o expresa de que no es posible apearse del método trascendental sin dejar seriamente mutilada la concepción ética del hombre y del mundo. Creo que se equivocan, y con la equivocación hacen un flaco servicio a la ética, que, así pensada, difícilmente se pondrá al servicio del hombre. En los tres primeros capítulos y en el último desarrollo mi crítica al trascendentalismo apoyándome en dos razones: 1) Su punto de partida es una concepción «angélica» del hombre al que se le pide que se juzgue a sí mismo y al mundo

desde unas expectativas no ya inalcanzables, sino inhumanas: la «comunidad ideal de diálogo» de Apel o Habermas, la «Asamblea originaria» de Rawls, el principio de universalizabilidad de Hare, e incluso, aunque de otro modo, la sociedad comunista sin clases o el superhombre nietzscheano. Todo ello aparece como un Paraíso terrenal, lugar para espíritus puros, no para seres humanos. 2) La ética con sus valores, virtudes y prescripciones está llamada a resolver parcelas de este mundo endemoniado que ni nos satisface ni llegamos a entender del todo. No tiene que salvarnos o redimirnos de nuestra condición de mortales. Ésa sería una esperanza añadida que, como la vio Kant, daría plena satisfacción a nuestros anhelos más absolutos. Pero ni de esa esperanza ni de su satisfacción depende lo que podamos hacer aquí y ahora, que no pensamos que sea la realización absoluta y definitiva de un bien desconocido.

En lugar de dedicarse a buscar ultimidades, la ética debería entenderse a sí misma como «arte de vivir» (tal vez cercano al sentir de Epicuro), consciente de que la legalidad es necesaria, pese a que desearíamos poder vivir felices en la ilegalidad, y de que la única vía accesible y a nuestro alcance para superar el dolor, la adversidad o la muerte, es decir, los males más difícilmente revocables, es adiestrarnos en la autarquía. El hombre autárquico nada teme y es libre porque ha aprendido a conocer y medir sus *posibilidades*. Poder, querer y deber son tres verbos indisociables entre sí en el contexto de la ética. El '¿qué debo hacer?' ha de ir precedido del '¿qué puedo hacer?' y ambos han de conjugarse en el 'quiero hacer'. La mayoría de las teorías éticas se centra en una de las tres categorías, oponiéndose incluso o descartando a las otras dos, sin ver la necesidad de que se impliquen mutuamente. En los capítulos 4, 5 y 6 desarrollo esos

temas recién mencionados, que son una muestra, a mi juicio, de la vulnerabilidad y debilidad de la argumentación ética. La cual, a sabiendas de que carece de un poder y un saber absolutos para extirpar el mal, debe arriesgar, sin embargo, unas hipótesis sobre lo mejorable, lo preferible o lo posible. Como vino a decir Horkheimer, el pesimismo teórico no tiene que contradecirse aquí con el optimismo práctico.

Aunque una es más bien solitaria y proclive a pensar y escribir por su cuenta y riesgo, no quisiera ignorar, en la medida en que pueda hacerlo, las numerosas influencias que han cuajado en estas páginas. Mi referente más inmediato y más polémico ha sido, sin duda, Javier Muguerza, el filósofo con quien más habré hablado, discutido y discrepado sobre estos temas. A nadie mejor que a él podría dedicarle este libro, algunas de cuyas páginas se han nutrido de nuestras charlas y dejan traslucir una considerable afinidad de gustos e intereses, si bien es cierto que el mismo tema, en sus manos o en las mías, recibe luego un tratamiento muy desigual: cuestión de actitudes o de talante (diría nuestro común amigo Aranguren), que no debería ser un factor despreciable a la hora de juzgar el trabajo de un filósofo.

Quisiera que la relación de gratitudes hiciera justicia a todos y cada uno de quienes he recibido algún aliento, orientación o apoyo. Gracias, como siempre y porque se lo merece, a Francisco Rico, a cuya compañía debo una buena parte de lo que sé y de lo que soy. Nunca he tenido mejor ocasión que ahora de citar a amigos como José Luis Aranguren, José Ferrater Mora, Emilio Lledó, José M. Valverde, Fernando Lázaro Carreter, Alfonso Álvarez Bolado, Xavier Rubert de Ventós, Eugenio Trías, de cuya lectura, enseñanza o conversación he aprendido más de lo que yo misma soy capaz de

calibrar. A la amistad y compañerismo de Gerard Vilar, Eduardo Subirats, José Vericat, Esperanza Guisán, Amelia Valcárcel, y otros muchos, en especial los *habitués* de las Semanas de Ética, debo críticas, sugerencias y observaciones que me han sido de inestimable ayuda. El apoyo de mis compañeros de la Universidad Autónoma de Barcelona nunca me ha faltado; y, en ese ámbito, quiero evocar ahora con especial cariño la memoria de Pep Calsamiglia, quien, con la ilusión y la entrega usuales en él, estaba siempre dispuesto a leer y comentar generosamente trabajos como éste. No puedo nombrar a mis alumnos, que ya son multitud, pero he de decir que sus objeciones y dificultades han sido el estímulo más directo para decidirme a desarrollar estas ideas. Finalmente, agradezco al Ministerio de Cultura la concesión de una Ayuda para la Creación Literaria, que con su plazo fijo ha contribuido muy decisivamente a que la redacción de estas páginas no se hiciera interminable.

Sant Cugat del Vallès, otoño de 1982.

I

SERÉIS COMO DIOS

Nosotros percibimos los hechos reales e imaginamos los posibles (y los futuros); en el Señor no cabe esa distinción, que pertenece al desconocimiento y al tiempo. Su eternidad registra de una vez (*uno intelligendi actu*) no solamente todos los instantes de este repleto mundo sino los que tendrían su lugar si el más evanescente de ellos cambiara —y los imposibles también. Su eternidad, combinatoria y puntual, es mucho más copiosa que el universo.

JORGE LUIS BORGES,
Historia de la eternidad

Tiene razón Borges: el desconocimiento y el tiempo son, en efecto, nuestro subsuelo. La nuestra es una razón que se debate en permanente lucha entre la urgencia por tomar decisiones y el riesgo de equivocarse en ellas. Sabemos que somos humanos y, sin embargo, sigue deslumbrándonos la promesa tentadora de la serpiente: «seréis como Dios»; como Dios, precisamente en aquel aspecto más inaccesible del modelo divino: el saber total. Los dioses son seres felices, eternos, bondadosos, omnipotentes, omniscientes; los nombres de Dios son innumerables; pero el pecado mayor de la humanidad fue el de querer apropiarse únicamente de uno de ellos: la omnisciencia, como garantía para poseer todo lo demás. Tras la aclaración que le hiciera el diablo, Eva cayó en la cuenta del tremendo abismo que había entre el paraíso terrenal y el Paraíso propiamente dicho: conocer el bien y el mal significaba alcanzar el más allá, trascender los estrechos horizontes otorgados a la existencia humana, contemplar *sub specie aeternitatis* un mundo que irremediablemente había que ver y vivir *sub specie temporis*. Como es sabido, la ambición no fue ni mucho menos atendida. Todo lo contrario: el castigo vino a hacer aún más profunda la distancia entre la tierra y los cielos, viéndose la condición humana definitivamente amenazada por el sufrimiento, la decadencia, la muerte y, en definitiva, el no saber. Bajo el anhelo de omnisciencia late, por supuesto, el dolor de la contingencia, que es ansia de inmortalidad. El

árbol fatídico era «árbol de la vida», amén de «árbol de la ciencia del bien y del mal», de cuyo fruto la criatura divina esperaba obtener el beneficio de verse libre de toda negación, la negación impuesta por el tiempo y el espacio que impiden estar en todas partes, tenerlo todo presente y prescindir, así, de la medida, del cálculo y la previsión.

La conciencia de la caída, es decir, del mal, entendido como pecado original o limitación intrínseca —la muerte—, es inseparable del deseo de redención. El temor a la muerte y el desconocimiento del futuro incitan a imaginar hipótesis acerca de cuál es nuestro fin y qué debemos hacer aquí y ahora. Ya lo constató Epicuro y trató de resolverlo sobre la base de una teoría física que convenciera a la humanidad de lo absurdos que eran sus temores más arraigados —entonces, también, los dioses y la muerte—. De una u otra forma, a lo largo de la historia, la razón práctica, es decir, el pensamiento ético (o ético-político) ha pretendido dar respuesta a dos constantes ineludibles: la insatisfacción ante la realidad que tenemos delante y la esperanza de poder transformarla. Pero en tal búsqueda de salvación, el ansia de poseer una fórmula feliz capaz de curar todos los males, ha tomado la delantera al conocimiento más modesto de nuestras miserias concretas. La ética ha partido del más allá desconocido y no del presente conocido, postulando utopías, imperativos categóricos, principios últimos, ideas del Bien, etc., etc.

No quisiera en absoluto descalificar a Bloch cuando opina que el pecado de la humanidad no radica en haber sucumbido a la tentación de la serpiente, antes bien en no haber sabido reclamar con suficiente tesón y constancia el contenido de su promesa: «seréis como Dios». Pienso, no obstante, que la ambición es suicida cuando apunta sólo al saber total, adquirido de una vez por todas y para siempre, para dirimir cualquier otra duda. Un peli-

gro obvio del idealismo filosófico, que no dejó de preocupar a quienes fueron sus primeros portavoces. Es sintomática, al respecto, la extrañeza y crítica irónica de Sócrates ante el abuso de un lenguaje que carecía de referencia real e incluso de explicación teórica mínimamente rigurosa: ¿qué es la justicia? No sabemos nada de las ideas generales, pero tenemos un concepto —la justicia— que nos gratifica con la ilusión de que sabemos mucho, concepto que también nos induce fácilmente al error de pensar que el fin, el bien o la justicia se han realizado ya. Así, la existencia de unas palabras sin ejemplificación real es signo de la proyección de otra realidad más allá de la conocida; signo, pues, del descontento con respecto al presente y de una vacía esperanza con respecto al porvenir. Vacía porque el concepto es siempre formal, sin contenido. Por eso Sócrates es consciente del engaño que puede encubrir el lenguaje y de que ese engaño produce una aborrecible «buena conciencia»; por eso propugna como único imperativo el «conócete a ti mismo», máxima que, entre otras cosas, ha de significar: conoce tus insuficiencias y limitaciones. Pero no todo han de ser flores para el maestro de Platón: si éste no quiso engañarnos, Sócrates fue el verdadero propulsor de eso que ha venido en llamarse el «intelectualismo ético», según el cual la virtud es conocimiento y el vicio ignorancia: en la *polis* griega no habría buenos y malos, sino sabios o ignorantes.

Salvo escasas excepciones, el pensamiento occidental ha permanecido en las garras de ese intelectualismo que hoy tiene a la ética en un callejón sin salida. El desfase entre teoría y práctica es radical: teóricamente, tenemos criterios de moralidad y racionalidad, pero en la práctica no funcionan; teóricamente, hemos pensado sociedades perfectas, buenas, sin conflicto, pero nos cuesta reconocer que en ellas puedan vivir seres humanos. Tampoco sirve,

pues, el modelo. Por tener la mirada puesta en uno de los nombres de Dios, hemos supeditado la práctica al ideal de la vida teorética. El sabio en el mundo griego, el teólogo después y el teórico hoy (sociólogo, político, filósofo o economista) fueron y quieren seguir siendo los portavoces del saber moral. No son moralistas, dicen, pero sí conocen los principios que sigue cualquier código moral. Aunque uno de tales principios sea, por ejemplo, el rechazo del código. Víctimas, en definitiva, del platonismo, las teorías éticas, que deberían ser teoría de la práctica, se observan sólo a sí mismas, son pura epistemología. Extremo al que se ha llegado por no apearse de la convicción de que la salvación humana ha de obtenerse básicamente por la vía del conocimiento.

Aristóteles ve muy sagazmente el peligro que se cierne sobre la filosofía de la práctica; por ello, echa una considerable dosis de cautela y mesura en un modo de pensar —el de Platón— que no parecía tener suficientemente en cuenta la contingencia, la finitud y la tragedia de la existencia humana. El fin del hombre —afirma en sus Éticas— es «la actividad del alma conforme a la virtud», la vida contemplativa y racional; pero ésa es una meta demasiado alta, de hecho inalcanzable, propia de dioses y no de hombres. Así, mientras tanto, a la espera de poder lograr tal perfección, se impone una *práctica* no dirigida por un saber teórico de los principios o las ideas generales, sino por un *saber prudencial*, que es hábito, experiencia y oportunidad, algo así, como un *savoir faire*, una «competencia» moral, patrimonio del experimentado en la virtud más que del especialista en estudiarla y definirla. Carecemos de acceso inmediato a las Ideas y, aunque lo tuviéramos, sería inútil en la práctica. Recuérdese la comparación: ¿de qué le sirve al médico saber en teoría qué es la salud, si no sabe curar al enfermo

que tiene en sus manos? Es cierto que Aristóteles es también ambiguo al respecto y acaba haciendo excesivas concesiones al *amicus Plato*, cuando, al final de la *Ética a Nicómaco*, no puede dejar de rendir los honores debidos a la vida contemplativa, la *sofía*, manteniéndola en la cima de la vida virtuosa: «será preciso, en la medida de lo posible, comportarse como Inmortal y procurar vivir la vida de lo que hay en nosotros de más alto».[1] Pero la forma de decirlo —«será preciso comportarse como *Inmortal*»— refleja ya el poco convencimiento que le merece la forma de vida contemplativa. Nadie ha acertado a expresar con más belleza que Aubenque el sentido trágico que tiene, en el Estagirita, la prudencia, saber de los límites: «A medio camino entre el saber absoluto que haría inútil la acción, y una percepción caótica que haría la acción imposible, la *prudencia* aristotélica representa —al mismo tiempo que la reserva, *verecundia* del saber— el azar y el riesgo de la acción humana. Es la primera y última palabra de este humanismo trágico que invita al hombre a querer todo lo posible, pero solamente lo posible, y a dejar el resto a los dioses.»[2]

Esa fijación aristotélica en el conocimiento mesurado, por lo que tiene de incierto y verosímil, ha sido mal aprendida. La creciente afirmación de la *ratio* en todos los campos del saber, sin diferencias entre ellos, ha llevado a los filósofos a sorprendentes cotas de optimismo, como se echa de ver en los grandes sistemas éticos. Pensemos en Spinoza, cuya *Ética* no puede dejar de provocar una reacción ambivalente, de rechazo y entusiasmo a la vez. Es, en mi opinión, la mejor muestra de una fe ciega en la razón —el conocimiento racional— con el subsiguien-

1. *Ética a Nicómaco*, 1177 b 31; cf. *Metafísica*, A 1, 981 b: el saber filosófico es un saber «más que humano».
2. P. Aubenque, *La prudence chez Aristote*, P.U.F., París, 1963, p. 177.

te desprecio por ese conocimiento «imaginativo», inadecuado, en el que, por otra parte, estamos irremediablemente asentados. Si la moral es una estructura formal cuyo contenido debe construirse paso a paso, al encuentro de una realidad nunca totalmente previsible, ¿no hemos de depender de las proyecciones de la imaginación que suplen las insuficiencias del saber racional? Spinoza advierte que así es, pero no reconoce que tal limitación sea precisamente la condición que hace necesaria la ética; y se obstina en pensar la ética no como una serie de *prescripciones* hipotéticas, exploratorias, sino como *descripción* del orden de la Naturaleza. El conocimiento del cuerpo, a su entender indispensable para «perseverar en el ser», se convierte de pronto en un saber de las posibilidades y conexiones de la Naturaleza toda, un saber *sub specie aeternitatis*. Nada más alejado de ese saber que las nociones de bien y mal, orden y perfección, libertad, belleza, etc.: «Vemos, pues, que todas las nociones por las cuales suele el vulgo explicar la naturaleza son sólo modos de imaginar y no indican la naturaleza de cosa alguna, sino sólo la contextura de la imaginación.»[3] Pese a lo cual, parecemos condenados a esa forma de conocimiento falseadora, como se pone de manifiesto a partir de la Parte IV de la misma *Ética*, donde la convicción de que los hombres raramente viven «según la guía de la razón» sienta las bases de un contractualismo legitimador del Estado. En efecto, es el mismo Spinoza quien reconoce que «lo mejor que podemos hacer mientras no tengamos un perfecto conocimiento de nuestros afectos es concebir una norma recta de vida, o sea, unos principios seguros, confiarlos a la memoria y aplicarlos continuamente a los casos particulares que se presentan a menudo en la vida, a fin de que, de este

3. *Ética*, I, Apéndice.

modo, nuestra imaginación sea ampliamente afectada por ellos, y estén siempre a nuestro alcance».[4] ¿Qué diferencia hay entre esa «concepción de una norma recta de vida» y la *moral par provision* recomendada en la tercera parte del *Discours* cartesiano? Ni Spinoza ni Descartes desconfían del poder de la razón; ocurre más bien que la urgencia inaplazable de la vida activa emplaza la total instalación en la vida contemplativa. Es preciso improvisar, imaginar, inventar la mejor forma de vivir a fin de evitar que la perplejidad de la razón nos condene a la inactividad.

Pero tampoco esa moral provisional llega a satisfacernos, pues representa la regla de la prudencia en el sentido más despreciable: no correr riesgos, ni aventurarse por miedo a perderse. Habría que ir pensando hasta qué extremo el miedo es el único condicionante de las normas de vida: miedo al conflicto, a las situaciones incontrolables e inéditas, a la inseguridad. Miedo, a la muerte, en definitiva, como contrapartida de un racionalismo a ultranza. Hobbes y Spinoza se encuentran en este punto: la consciencia de la finitud junto al afán de afirmarse y perseverar en el ser conducen al pacto, a la renuncia, a evitar el peligro. Frente a la ambición de llegar a saberlo todo para actuar con total conocimiento de causa y eludiendo consecuencias imprevistas, frente a la ambición de llegar a «tener la razón», ¿no habría que propugnar una forma de vida más relajada, más hecha a la conflictividad, más propicia al diálogo inacabable que al consenso? Es cierto que estamos ya instalados en el discurso racional y difícilmente podríamos aprender a discurrir de otro modo. Pero no se trata de abdicar de la razón, sino de insistir en que sea *razón práctica*; lo cual significa asumir las limitaciones —formas— de

4. *Ibid.*, V, prop. X, esc.

la sensibilidad (espacio y tiempo) y perder de vista la posibilidad de trascenderlas. ¿De qué sirve postular ideas, criterios, mundos, sociedades desde las cuales ir transformando esta realidad miserable, *como* si fuésemos *sólo* razón? Pues ese privilegio de la *ratio* no puede sino engendrar la frustración de quien sabe que irremediablemente está condenado a quedarse sólo con una parte, de quedarse siempre a medio camino.

No propugno, pues, el rechazo del discurso racional, sino la inutilidad de una *razón unitaria* que pretende juzgar y valorar desde un punto de vista superior, imparcial o desinteresado. Los ideales motivan ciertamente la conducta, pero si se convierten en ídolos generan dogmas y esclavitudes. Desconfiar de la razón última significa aceptar la finitud de la empresa humana, cuyos proyectos (estructura de la moralidad) quedan siempre a considerable distancia del bien. Por eso, no creo que la ética pueda renunciar a su instalación en un conocimiento *imaginativo*: que quiere decir 'dialogante', 'revisable', 'precario'. De hecho, el propio Spinoza rechazaba la imaginación no porque fuera falsa, sino por cuanto se la tomaba por la realidad misma.

Nuestra época es totalmente insensible a una moral concebida como código o conjunto de mandamientos; sin embargo, necesita aquel tipo de reflexión que, asumiendo la incertidumbre y la indeterminación en que vivimos, dé un cierto sentido a la existencia: no, desde luego, ese sentido último y total que en su día proporcionó la religión monoteísta, sino más bien un cierto amor, interés o gusto por la vida, que sólo será propiciado por la posibilidad de crítica de lo que *es*, unida a la búsqueda de lo que *debe ser*. Para Max Weber, cuyos escritos son una muestra insustituible de las muchas vacilaciones y escisiones que sufre en su carne el hombre de la sociedad burocratizada, el postulado ético

fundamental sería «la absoluta imperfección de este mundo», pues «desde un punto de vista puramente ético, el mundo tiene que verse fragmentado y depreciado en todos aquellos casos en que se le juzga bajo el postulado religioso de un 'significado' divino de la existencia. Esta depreciación resulta del conflicto existente entre la pretensión racional y la realidad, entre la ética racional y los valores, en parte racionales y en parte irracionales.... Y este proceso no se vio provocado sólo por el pensamiento teórico, con su desencantamiento del mundo, sino también por el propio intento de la ética religiosa de racionalizar el mundo de forma práctica y ética».[5]

La excesiva racionalización —teórica y práctica— produce, pues, desencanto y escepticismo. A medida que el postulado religioso que da sentido a la existencia y avala la racionalidad va perdiendo fuerza, el hombre se agarra insistentemente a una *razón secular instrumental* que degrada el conjunto de la actividad humana. La creciente especialización del saber y división del trabajo, el progreso o simple desarrollo científico y técnico tratan de convencer al mundo de que tiene que haber respuestas para todo y, donde no las hay, la pregunta es un disparate. Típica actitud positivista, de la que se hace eco Max Weber encarándola con el pesimismo de lo irremediable: cualquiera que quiera abordar las realidades del mundo moderno —escribe— debe hacerlo «desprovisto de ilusiones»; «los que quieren encontrar una solución a los conflictos y al dominio del hombre por el hombre en la política son 'ilusionistas radicales' de la política».[6] Conclusión estrechamente emparentada con la ausencia de sentido

5. Max Weber, *Ensayos de sociología contemporánea*, selección e introducción de H. H. Gerth y C. W. Mills, Martínez Roca, Barcelona, 1972, p. 436.

6. Max Weber, *Gessammelte politische Schriften*, Tubinga, 1958, p. 28.

(irracionalidad de los valores últimos) de un mundo reducido a lo «administrable» y calculable por una burocracia insensible a los factores más personales, íntimos y singulares de la existencia. Es cierto que «al perder la capacidad de asombro, era inevitable que el bien y el mal se convirtieran meramente en un asunto de cálculo técnico».[7] En último término, la razón no tolera autolimitaciones, y no tiene reparos en firmar el certificado de defunción de todo aquello que escapa a su control.

El cometido propio de una humanidad que puso su ideal en la semejanza con Dios tenía que ser el asesinato del padre. Sin embargo, el escepticismo parece haberse apoderado aun más de nosotros «después de la muerte de Dios». Javier Muguerza, tras una lúcida disertación sobre «la ética y la teología después de la muerte de Dios», concluía con una agnóstica adhesión a la «causa perdida» de la ética, ya que «lo que el bien y el mal sean no se halla inscrito en los cielos platónicos ni en ninguna otra parte se ofrece a la contemplación de una razón que, por ser práctica, carece de discernimiento, como no sea en el curso de la acción, precisamente allí donde más doloroso sería equivocarnos».[8] Efectivamente, la falta de criterios para distinguir el bien del mal no elimina el deber de intentar realizar el primero y socavar el segundo, aun cuando ese cumplimiento sólo sea realizable «en el curso de la acción», sobre la marcha y no de antemano. Y pues parece que hemos llegado a convencernos de la radical irreductibilidad del «deber ser», la apropiación de cualquiera de sus contenidos como ingrediente de la razón práctica no puede contar ya con el apoyo que en tiempos le suministró la razón teó-

7. E. Becker, *The Structure of Evil*, The Free Press, Nueva York, 1968, p. 17.

8. En *Enrahonar*, Universidad Autónoma de Barcelona, n.º 2 (1981).

rica. Kant vio con perspicacia tal escisión, que supo suplir con la fe en unos fines trascendentes. Pero en un mundo como el nuestro, el imperativo categórico no tiene otra garantía que una esperanzada actitud moral, tan bien caracterizada por Aranguren como la «actitud que envuelve dos momentos, el de la *ruptura* con lo establecido y el de la *invención* de lo por establecer».[9] Aunque falle la fe en lo trascendente y en el servicio deparable por la ciencia para regular satisfactoriamente el comportamiento en todos sus aspectos, no debemos admitir, pese a Nietzsche, que se haya perdido radicalmente la fe en el hombre, la única fe que puede quedarnos; y, así, el bien será aquello que seamos capaces de crear. Como escribió Bertrand Russell, «el bien en nuestra propia vida y en nuestra actitud con respecto al mundo. La insistencia en la fe en una externa realización del bien es una forma de autoafirmación, que, aun cuando no puede garantizar el bien externo deseado, sí puede perjudicar el bien interior que está en nuestro poder, y destruir la admiración hacia los hechos que constituyen tanto lo que es valioso en la humildad como lo útil en el temperamento científico».[10]

De esta postura escéptica y subjetivista no deriva necesariamente un rasgarse las vestiduras y abandonar el asunto. No hemos prestado suficiente atención al legado aristotélico: la moral no es un saber teórico sino práctico. Ni se la hemos prestado a la advertencia de Hume: el «deber ser» introduce en el discurso filosófico una «relación de nuevo cuño», ya que «la distinción entre virtud y vicio no se funda meramente en las relaciones entre los ob-

9. J. L. Aranguren, «La moral social», en J. F. Marsal y B. Oltra, ed., *Nuestra Sociedad*, Vicens Vives, Barcelona, 1980, p. 450.
10. B. Russell, *Mysticism and Logic*, Anchor Books, Doubleday, Nueva York, 1957, p. 30.

jetos, ni es percibida por la razón».[11] Es preciso subvertir los sistemas éticos porque ya no compartimos la fe de la Ilustración en el saber positivo: el conocimiento teórico de los males del mundo no es suficiente para derivar de él prescripciones éticas. La falacia naturalista se equivocó al fijarse en el aspecto de rigurosa deducción lógica, el cual importa poco cuando se argumenta sobre asuntos de la práctica; pero tenía razón al poner de manifiesto la absoluta originariedad y, en definitiva, gratuidad del deber ser. El optar y el preferir han de ir acompañados del riesgo implicado por la falta o la vulnerabilidad de un aval empírico o teórico. Wittgenstein consideraba «dogmática» la postura de quien sostenía que una teoría cualquiera podía aportar soluciones a problemas filosóficos, es decir, metafísicos. Pues bien, cualquier situación de elección o decisión prácticas cae dentro de esa clase de problemas. La teoría lingüística de Chomsky, por ejemplo, aun cuando contara con una comprobación empírica plenamente satisfactoria, no resolvería las dudas existentes acerca de múltiples cuestiones planteadas por el lenguaje, como lo son las de su representatividad o intencionalidad. No, el método tiene que ser otro, si nos enfrentamos con cuestiones prácticas. Conviene recordar y oír a Nietzsche, cuando propone que el filósofo desesperado «en busca del saber por el saber» ceda el paso al «filósofo del conocimiento trágico» que «devuelve sus derechos al arte».[12]

El arte de la argumentación, la controversia, el diálogo, el saber experimental, precario y práctico, contra la teoría pura. ¿Cómo la razón pura puede ser práctica?, inquiría Kant. Él se obstinó en demostrar la síntesis entre ambas razones, pero posi-

11. D. Hume, *A Treatise of Human Nature*, ed. P. H. Nidditch, Clarendon Press, Oxford, 1978, p. 470.
12. F. Nietzsche, *El libro del filósofo*, Taurus, Madrid, 1974, pp. 23-24.

blemente no sea ni viable ni deseable; por eso, porque no lo es, nos hace falta una ética, un *saber práctico*. Si he querido contrastar antes las filosofías de Aristóteles y Spinoza era para mostrar cómo el primero acepta la singularidad de la razón práctica, en tanto el segundo la subordina totalmente a la razón teórica. También Kant —no sobra repetirlo— constató con acierto que el '¿qué debo hacer?' no es subsidiario del '¿qué puedo conocer?': la vida práctica deriva del querer y no del entender. Sin embargo, Kant se resistió a dejar abandonada la conducta a las veleidades de una voluntad no exclusivamente racional ni buena, imponiéndole el único principio no contradictorio con una voluntad santa. Y, de hecho, todas las éticas han acabado siendo o predicando una *moral para santos*. En una gran medida —no hay que olvidarlo— el comportamiento es *mímesis* y busca configurarse en imágenes posibles y atractivas. Los superhéroes lo son en el juego, pero nadie se acuerda de ellos al tropezar con las miserias de la vida cotidiana. Nadie actúa por principios a menos que éstos se encuentren materializados en individuos, instituciones o situaciones empíricas, imágenes de un bien ejemplificado sólo a medias; de ahí que la realidad elegida no provoque nunca una atracción sin reparos, sino la atracción ambivalente que combina al mismo tiempo el poder fascinador del modelo y la repulsión ante unas realidades que no acaban de ajustarse a él. Cualquier discurso sobre la práctica toma valor e interés —político, ético, religioso, estético— no sólo por el contenido que transmite, sino también, y quizá mayormente, por la autoridad, prestigio o *appeal* de quien lo mantiene. Se vive conforme a o contra unos ejemplos, no al margen de ellos.

Resulta ya anacrónica la gestación de universos simbólicos totalitarios, teorías globales de la sociedad (como lo fue en su tiempo el marxismo), siste-

mas de metafísica o de moral, como los de Spinoza y Kant, por no salir de los ejemplos evocados. Si es cierto el juicio de Max Scheler de que el valor cognoscitivo de la metafísica se mide por la solidaridad del teórico con su mundo, hoy el pensador no puede dejar de sentirse solidario de una existencia plural, fragmentaria y vulnerable. Hay que pensar modelos desde el escepticismo y la desorientación que constituyen el aire que respiramos. Un escepticismo —insisto— no tan radical como para desistir de la cuestión, pero lo suficientemente asumido como para desechar cualquier teoría o mera reflexión destinada a producir una seguridad o tranquilidad que no pueden tener otro apoyo que el dogma. No podemos permitirnos abdicar de la visión moral del mundo, pero ésta ha de empezar por hacerse cargo de la contingencia y finitud trágicas de la realidad, que encuentran su máxima expresión en el hecho de la muerte. Hacer frente al conflicto cotidiano es encontrarse frente a una existencia azarosa, donde la necesidad no impera o, si por el contrario lo invade todo, nos es en ese punto desconocida. Muy posiblemente, la libertad no sea sino ilusión derivada de la ignorancia, porque lo aberrante y absurdo es concebirla como conocimiento de la necesidad. Simone de Beauvoir hizo el símil con la paloma kantiana: del mismo modo que ésta necesitaba el aire para volar, las limitaciones son imprescindibles para el ejercicio de la libertad. Y no digo que el escepticismo actual no cunda también en el pensamiento teórico; pero hay una diferencia: éste puede instalarse tranquilamente en la duda, suspender el juicio y aguardar tiempos mejores; la práctica, en cambio, no admite dilaciones, se ve constreñida a olvidar los agnosticismos, pues, como todos sabemos, la inacción es también un modo de participar en el juego, abstenerse es también votar. Descartes es el maestro a tal propósito: aunque nos falten las demostracio-

nes ciertas —le escribe a la princesa Elizabeth— no debemos dejar de tomar partido, «y abrazar las opiniones que nos parecen más verosímiles, respecto a cualquier cosa que nos salga al paso, a fin de que, cuando tengamos que actuar, jamás nos mostremos irresolutos, pues es la irresolución sola la que causa dolor y arrepentimiento».[13] El filósofo promotor de la duda como método aconseja a la princesa que en la práctica evite la perplejidad y se decida por lo más verosímil. Allí donde la duda tendría más razón de ser, porque el asunto nos concierne más íntimamente y también porque no deliberamos sobre lo necesario, sino «acerca de las cuestiones que parecen admitir ser de dos maneras» —Aristóteles *dixit*—, allí donde siempre hay vacilaciones y el riesgo es mayor, debemos comportarnos *como si* supiéramos perfectamente qué debemos hacer. La razón práctica no podrá ser definitiva mientras tenga que apoyarse en una filosofía del «como si». O, como ha escrito al propósito Lyotard, «la regla de lo indeterminado es de por sí indeterminada; por ello jamás se puede llegar a definir lo justo».[14] No es en absoluto casual ni caprichoso que el juego de lenguaje propio de la ética sea el de la prescripción: ¿cómo, si no fuera por la fuerza del imperativo, podría resolverse, con éxito o fracaso, la urgencia ineludible del «qué hacer»?

No es función de la ética solucionar nada; no es función de la ética ni tan sólo conseguir esa «concordia» tan apreciada por Spinoza, porque sería una concordia falsa, fraudulenta. La ética ha de ser portadora de un sentido que, como decía antes, simplemente ayude a vivir, denunciando los obstáculos e iluminando la senda hacia una convivencia más digna y agradable. Puesto que lo que está *por hacer*

13. R. Descartes, *Lettre a Elizabeth*, 15 setembre 1645.
14. J. F. Lyotard y J. L. Thébaud, *Au Juste*, ed. de Minuit, París, 1980.

es *lo desconocido* o aún no del todo conocido, la imaginación ha de tener su parte. Y no se trata de elegir a la imaginación contra el pensamiento reflexivo, o a éste contra el sentimiento; se trata de seguir la propuesta de Kierkegaard de «darles a pensamiento, imaginación, sentimiento la misma categoría, unificarlos en simultaneidad», ya que «el medio dentro del cual se unifican es la existencia».[15] Sabemos, porque Kant se encargó de repetírnoslo, que la felicidad es «un ideal de la imaginación» y no de la razón, pero, contra Kant, y pese a no poder «determinar, por un principio, con plena certeza» qué nos hará felices, preferimos la felicidad a la santidad. Nos conviene recuperar la identidad griega del *eu-prattein*, entre 'obrar bien' y 'ser feliz', lo cual depende básicamente de cómo nos imaginemos la felicidad. Epicuro, Séneca, Epicteto, Horacio la vieron como una forma de vida posible y realizable. Y tuvieron discípulos y escuela. No les ocurrió lo mismo a Spinoza, Leibniz o Kant: sus seguidores eran de otro tipo, admiradores de la solidez de un sistema, no hombres entusiasmados por el atractivo de una práctica.

Esa alienación del pensamiento filosófico o ético con respecto a la vida, instaurada definitivamente a partir de la Ilustración y contra la que arremete Marx con todas sus fuerzas, tiene, a mi juicio, dos vertientes que constituyen la raíz del desconcierto e incomodidad que embarga hoy a la filosofía: por una parte, la reducción de la teoría a pura epistemología, metateoría o reflexión del pensar sobre sí mismo; por otra, y ahí sucumbe también el marxismo, la postulación de un mundo feliz, la nostalgia de una edad de oro o de una plena armonía, que queda demasiado lejos y es demasiado extraña a la

15. Citado por J. Needham, *Ciencia, religión y socialismo*, Crítica, Barcelona, 1978, p. 347.

realidad que nos toca vivir. Decía que el meollo d la cuestión está en cómo concibamos la felicidad, la cual no puede entenderse ni como resignación ante lo dado o lo por venir (después de Nietzsche), ni como fácil abandono al placer de lo inmediato (después de Marx), ni como sumisión a un código (después de Freud). Pero tampoco nos atrae un estado sin lucha y sin coerción, próximo al supuesto reino de los cielos.

Nadie que se haya detenido a pensar en ello es contrario al parecer del protagonista del *chantefable* medieval *Aucassin et Nicolette.* Un párrafo de ese viejo texto puede brindar adecuado ejemplo de la insatisfacción que tienden a producir la mayoría de las teorías utópicas. Ante la amenaza de no entrar jamás en el Paraíso, a causa de la vida depravada que lleva, Aucassin no tiene reparo en mostrar su indiferencia: «¿Qué tengo que hacer yo en el Paraíso? No pretendo entrar allí, si puedo quedarme con Nicolette, mi dulcísima amiga, a la que tanto quiero, pues al paraíso van sólo las gentes que voy a nombraros», a saber, viejos y malolientes meapilas, ascetas míseros y acabados, etc., etc. «Ésas son las gentes que van al paraíso; con ellos no tengo nada que hacer. Es al infierno adonde quiero ir, porque es allí adonde van los clérigos hermosos, los guapos caballeros muertos en los torneos y en las guerras de ganancia, los hombres de armas valerosos y los nobles.... Allí van también las hermosas damas corteses hasta el punto de tener dos o tres amantes además de su marido; van allí también el oro y la plata, las pieles suntuosas; y también los músicos que tocan el arpa, los juglares, los reyes de este mundo: es con ellos con quienes quiero estar, a condición de que tenga conmigo a Nicolette, mi dulcísima amiga.»[16]

16. *Aucassin et Nicolette,* ed. de Jean Dufournet, Garnier, 1973, p. 58.

No es que nos sintamos a gusto con nuestras miserias, esperanzas y temores: es que no podemos *sentirnos* sin ellos. A propósito del bien y el mal, Bertrand Russell contrapone el punto de vista místico, que no distingue entre Realidad y Perfección, al mundo de las apariencias donde reina el conflicto. Como después pensó también Wittgenstein, Russell aboga por una ética sin filosofía, es decir, sin teoría; si el punto de vista moral es el de la imparcialidad, la racionalidad o la utopía, tal punto de vista no pertenece a este mundo, queda fuera de él. Ambos filósofos representan el rechazo de la ética como metalenguaje; pero esa lección ha sido mal aprendida por quienes, con mayor o menor convicción, han hecho suya la tradición de la filosofía analítica. Al criticarlos no me sitúo en la opinión wittgensteiniana de que sobre la ética no se puede hablar, pero pienso que hay que hacerlo con nuevos paradigmas, que no oculten la escisión, el conflicto, los límites de la realidad, porque ellos, y no «el bien», son el lugar y el objeto de la ética.

La primera rebelión contra el Dios bíblico tuvo como estandarte la igualdad con lo divino: disfrutar de la inmortalidad, conocer el bien y el mal. La rebelión que le incumbe al llamado hombre post-moderno lleva otro signo. No obtener la igualdad, sino aceptar la autonomía con todos sus riesgos y consecuencias: aprender, en definitiva, a ser humanos.

II

LOS SUEÑOS DE LA RAZÓN PURA

> De la pura inteligencia no brotó nunca nada inteligible, ni nada razonable de la razón pura.
>
> HÖLDERLIN, *Hiperion*, I, 2

«El cielo estrellado y la ley moral» ¿qué otra cosa simbolizan sino la esperanza y el pesimismo entre los que oscila la razón práctica? La esperanza en la definitiva unidad del deber y el querer en un reino tan necesario e impasible como el de la naturaleza; el pesimismo y el disgusto ante la triste constatación de que las voluntades sólo son buenas bajo la constricción de un imperativo. Ni la ley moral se nos muestra realizable en toda su fuerza, ni del cielo estrellado se nos alcanza aquello que trasciende y explica al mero fenómeno.

Para los filósofos de la Ilustración, la felicidad ha dejado de ser el fin de la razón práctica. Quedó atrás, a título de simple hipótesis explicativa, la edad feliz —buena o, sencillamente, «natural»— en que los hombres, seres asociales, vivían sin ley porque no era necesaria la justicia. A los teóricos del contrato social no les preocupa tanto el fin o el bien de la sociedad, cuanto la legitimación de un Estado legal como único medio eficaz para mantener la integridad social y la convivencia. ¿Qué debemos hacer —se preguntan— no ya para ser dichosos, sino para sobrevivir en un mundo adverso y, sólo en última instancia, para hacernos merecedores de una vida más digna, por demás insegura y lejana? En Kant se dan cita, por un lado, la audacia de la razón ilustrada que nada teme del uso libre del entendimiento, y, como contrapartida, la exigencia individual e intransferible de responder ante uno mismo de la propia existencia, según los cánones de la

racionalidad. «*Razonad* cuanto queráis, pero *obedeced*» es la consigna. Razón y obediencia no son contradictorias si, por encima de la ley positiva, se mantiene la credibilidad en el tribunal de la razón pura.

Por definición, la ley de la razón ha de ser válida para todo ser racional. Así, la voluntad buena, que no quiere sino lo que debe ser, sólo aceptará como norma de conducta la máxima susceptible de ser universalizada. «Obra de tal forma que puedas querer que la máxima de tu acción se convierta en ley universal.» Aun sin saberlo — arguye Kant— el saber moral vulgar presupone el imperativo categórico y se somete a él como único criterio de moralidad. Bastará someter el principio subjetivo de la acción a la prueba de la universalidad para que se despeje de inmediato la incógnita sobre la rectitud del mismo. ¿Qué debo hacer?: aquello que la razón quiere elevar a ley universal.

Lo malo es que las voluntades buenas escasean (el propio Kant reconoce no haber encontrado ni un solo ejemplo de ellas). ¿Cómo pretender, entonces, que la fórmula sea practicable? Lo es, dirá Kant (descubriéndonos así su peor cara), no sólo a pesar de la experiencia, sino contra ella. Si algún soporte tiene la moral en su sistema, no es, desde luego, la práctica, y, sin embargo, hay que creer —nos asegura— que «lo que funciona en teoría, funciona también en la práctica». Ni que decir tiene que los intentos de probarlo nos muestran al peor Kant, muestra lamentable de adónde puede llegar la servidumbre a la coherencia del propio sistema; porque habrá que conceder que ni aun con fines benevolentes es lícita la mentira, que bajo ningún pretexto se justifica el incumplimiento de una promesa, etc., etc. Precisamente, la grandeza o el acierto del imperativo categórico no deberían residir en su operatividad práctica, sino en el hecho de ser la

expresión de una exigencia formal: la de someter la propia conducta al juicio de la razón. La miseria del imperativo, por el contrario, radica en el intento de convertir a la razón en una *fórmula* que ha de resolver indefectiblemente las perplejidades de la voluntad: sólo es bueno lo universalizable, no hay que darle más vueltas, tenemos ya «la norma suprema del exacto enjuiciamiento de las costumbres», expuestas —como es lógico en un mundo fenoménico, impuro, *patológico*— a las peores corrupciones. De hecho, el tal imperativo sólo puede hacerse eco de un anhelo de absoluto: la aspiración a la total simetría de los seres racionales en una comunidad de individuos autónomos, fines en sí y no sólo medios para los demás. Lo que equivale a decir que el reino de los fines es él mismo el mayor y último imperativo de la razón. Pero ¿hasta qué punto esa Idea, un reino de seres libres, es, efectivamente, una Idea *reguladora* de la práctica? El Dios de Kant no es la autoridad suprema que revela y legitima el Decálogo, antes bien la esperanza de que la ley deje de ser imperativo de incierto cumplimiento, la garantía escatológica de una realidad distinta y mejor, que compense y redima las mezquindades y mediocridades del presente. El imperativo categórico es una esperanza. Convertirlo en simple criterio de las buenas costumbres significa, a fin de cuentas, minimizarlo. Si algo puede mantenerse hoy del imperativo categórico no es el principio que juzga la conducta recta, sino la queja y el lamento producidos por las primeras reflexiones sobre lo justo y lo injusto, de las cuales —leemos en la tercera *Crítica*— debió nacer el juicio de «que no puede, a la postre, venir a ser igual que un hombre se haya portado recta o injusta o violentamente, aunque hasta el final de su vida no haya encontrado, por lo menos visiblemente, felicidad alguna por sus virtudes, castigo alguno por sus crímenes». Ante la injus-

ticia y la sinrazón, algo tan efímero como «la ley moral en mi corazón» clama al cielo y dice que no debe ser así, que «tiene que ocurrir de otro modo».[1] Ese «no debe ser así eternamente» ha de prevalecer sobre la búsqueda del rigor y la seguridad en el obrar. La teoría de la práctica, si cabe hacerla, ha de consistir más en la rebelión contra lo que es, que en la prescripción segura y confiada de lo que debe ser. De no entenderla así, la teoría moral kantiana aparece como un sistema dogmático y cerrado —en definitiva, tautológico—, más destinado a gratificarnos con el sentimiento del deber cumplido o de la buena conciencia, que a servir de estímulo para criticar y transformar lo que hay.

Un yo trascendental como el presupuesto por la razón kantiana es coherente con esa concepción de la racionalidad que queremos corregir. No descubro nada nuevo al recordar algo que Kant no tuvo siempre en cuenta: la razón en sí misma es conflictiva; el deber ser niega al ser, pero también se excluyen entre sí los mismos deberes. Tal vez la razón pura sea única y verdadera, pero la razón práctica, contingente y limitada, ha de reflejar la pluralidad, indeterminación e ignorancia del yo empírico, que no está fuera del mundo, sino que es parte de él. Insisto: de la filosofía moral kantiana hay que retener la forma *prescriptiva* y formal; pero hay que evitar reducir la prescripción a un primer principio, fórmula feliz, además, para dirimir la duda de la decisión. Ese principio siempre será el mismo: la exigencia de universalidad, que no puede funcionar en la práctica, porque se sitúa más allá del mundo fenoménico, en un punto final y escatológico donde ya no habrá diferencias ni desigualdades ni conflictos. Nuestro mundo no lo habitan voluntades autónomas y buenas, sino voluntades que quieren y de-

1. Cf. Crítica del Juicio, párr. 88.

jan de querer una misma cosa al mismo tiempo, cuya presunta rectitud no puede medirse, pues, por el interés —moral— de universalizar las querencias subjetivas, sino, todo lo contrario, por la renuncia a arrogarse ese derecho de poder universalizarlas. Una filosofía del «como si» —como si ya fuésemos santos— es una visión del mundo *sub specie aeternitatis,* falseadora y simplificadora de la complejidad de nuestras preferencias y opciones. Prescindir del yo sensible e imaginarme como razón pura significa exponerme a la tentación casi invencible de elevar mi interés a la categoría de interés trascendental. Confirman lo que digo las objeciones, hechas desde todos los frentes posteriores a Kant, contra la vacuidad de una ley desde la que cabe legitimar cualquier contenido, incluso el más aberrante.

Si la ética tiene un lugar en nuestro mundo es porque estamos condenados a funcionar a base de imperativos hipotéticos puesto que los categóricos nos trascienden o son inútiles, puesto que la libertad de la voluntad significa «indeterminación», no «autonomía de la razón» (y menos aún «conocimiento de la necesidad»); la libertad es el desamparo ante la diversidad de opciones que nunca aparecen como indiscutiblemente buenas o malas, es decir, que nunca son universalizables sin más. Si asumimos esa condición ambivalente de la existencia humana, sin desertar por las buenas de la reflexión acerca de una forma de vida más digna y llevadera, es inútil que nos situemos de entrada en un «deber ser» mágicamente encerrado en una fórmula definitiva, porque dejaremos de percibir las ambigüedades del «ser» que nos preocupa y tenemos delante. En teoría, cualquier máxima es universalizable, porque es siempre abstracta; en la práctica, la máxima tiene su contexto, es expresión de predilecciones, intereses y parcialidades, y habría que decir de ella, contra Kant, lo que propone Hartmann:

«obra de tal modo que la máxima de tu voluntad no alcance nunca a ser, cuando menos íntegramente, el principio de una legislación universal».[2]

Las revistas especializadas, los congresos de filosofía, los estudios sistemáticos parecen implícitamente de acuerdo en la opinión de que Kant vuelve a ser la eminencia gris de la teoría filosófica. Por lo menos, en lo que a teoría ética se refiere, hay que afirmar que las revoluciones no han hecho mella y que el paradigma kantiano sigue gozando de buena salud. Aludo, especialmente, a esa pretensión de contar con una razón pura y universal que preside y juzga la actividad en la tierra. Tres filósofos de hoy, Hare, Habermas y Rawls, entre otros de menos nombre, son un buen ejemplo del *revival* kantiano.

La «imaginación» de Hare

Como a todo analítico que se precie de serlo, a Hare le preocupa mayormente el análisis del lenguaje moral. La prescriptividad y la universalizabilidad son, a su juicio, como en Kant, los dos requisitos no ya de la moralidad, sino de la *lógica del lenguaje moral*. Hare pretende no arriesgar normas morales, sino tan sólo normas lógicas, cuando afirma la que será su tesis básica: el deber moral se distingue de otros deberes porque es universalizable; *lógicamente*, sería una incongruencia decir «A debe hacer X» y, al mismo tiempo, «B (que se encuentra en circunstancias relevantemente similares a A) no debe hacer X». La exigencia de universalidad implícita en la semántica de «debe» con significado moral me impide hacer un juicio sobre el prójimo, si no estoy dispuesta a asumirlo igual-

2. N. Hartmann, «Kants Metaphysik der Sitten und die Ethik unserer Zeit», *Kleinere Schriften*, III, p. 349.

mente en el caso de salir yo perjudicada. Ponerse en el lugar del otro, «imaginarse» uno a sí mismo en la situación del acusado, es el esfuerzo que debe hacer el juez —o el sujeto moral— para emitir un veredicto justo. No basta, sin embargo, ese mínimo esfuerzo de la imaginación, amenazada de continuo por la tentación de dejarse seducir por inclinaciones o deseos excesivamente parciales; la validez del juicio estará determinada asimismo por los intereses comunes de la sociedad, de cuya consideración ha de depender, en último término, la opción que se tome. Así, la utilidad general, el bien de la mayoría, constituyen un factor, supuestamente empírico, destinado a frenar el impulso a sentir compasión. Absolver a un culpable, por ejemplo, si dicha absolución es considerada como un peligro para la comunidad, será contrario a la ética, aun cuando el ponerme en el lugar del condenado podría llevarme, por simpatía o benevolencia, a pedir su absolución.

Que Hare apoye su principio de universalizabilidad en la semántica de «debe» o en consideraciones utilitaristas (son objeciones que se le han hecho, y ambas son ciertas) tiene ahora escasa importancia. Me ocupo de ello por extenso en el último capítulo. Una cierta exigencia de universalidad la conlleva no sólo el término «debe», sino cualquier otra palabra con contenido descriptivo (como el propio Hare aduce en apoyo de su tesis), pues a nadie le es dado utilizar a su favor o a su gusto el lenguaje. Existe un cierto consenso sobre los rasgos y propiedades que ha de tener un objeto para poder decir de él que es triangular o hexagonal, pesado o ligero, exquisito o repugnante. De igual modo, el uso de las prescripciones o prohibiciones, que también tienen contenido descriptivo, exige un cierto rigor, porque éticamente no todo está permitido. Dicho rigor, en opinión de Hare, se concreta en dos puntos. En pri-

mer lugar, la prescripción ha de ser racional, para lo cual hay que suponer, antes que nada, un *conocimiento suficiente de los hechos*, a saber, qué es lo que se prescribe, a qué compromete la prescripción, cuáles son sus consecuencias. La segunda condición de la prescripción racional consiste en calificar como justa la norma cuyas consecuencias produzcan el mayor bien de todos, es decir, la norma más universalizable. Al sujeto se le pide, pues, que antes de mandar o prohibir, antes de juzgar, *haga suyo el punto de vista de la imparcialidad*, que sea lo más «neutro» posible, y que actúe en consecuencia. Hare advierte la dificultad de la prescripción racional así entendida, que jamás conseguirá reunir las condiciones precisas. Puesto que el sujeto es limitado y jamás llega a tener un conocimiento exhaustivo de los hechos, debe asumir que la adopción de una norma por su parte *no implica que ésta sea correcta*, aunque la elección se haya realizado irreprochablemente desde el punto de vista formal. Pero Hare no se queda ahí, y se apresura a añadir algo que estropea lo dicho anteriormente: la moralidad de la elección —escribe— no reside en el contenido sino en la forma, es decir, *en el hecho de adoptar una norma*.[3]

¿Cómo se puede pretender universalizar una decisión y convertirla en norma sabiendo de antemano que probablemente no será correcta? La contradicción en que cae Hare es una consecuencia del empeño «codificador» —mejor, «fundamentalista»— de la ética. Lo propiamente ético es la búsqueda, el interrogante, la incomodidad provocadas por la urgencia de tener que preferir; pero esa preferencia no tiene por qué convertirse en una norma universalizable. Es cierto que Hare privilegia a la decisión

3. R. M. Hare, «The Problem of the Scientific Justification of Norms» (artículo difundido en policopia).

individual por encima de la norma, pero nunca por encima de ese criterio último que es la exigencia de universalidad: ese criterio ha de aplicarse a la decisión siempre que se esté debatiendo un deber moral, pues, de esta forma, la decisión podrá convertirse en *principio* de conducta. La ética es prescriptiva, y la prescripción tiene que apoyarse en algún criterio. Sin duda, la obsesión por los principios últimos deriva de la necesidad de encontrar la norma de las normas, la norma que puede legitimarlas a todas. O quizá sea al revés: la existencia de unas normas plantea la pregunta por su fundamentación. Sea como sea, ni el principio último es operativo (de él no se «deducen» deberes singulares), ni los deberes se ven, en consecuencia, realmente fundamentados en el principio. ¿Por qué, entonces, seguir encerrados en ese círculo?

No se le oculta a Hare en ningún momento la posibilidad de un conflicto de deberes o de valores. Cuando uno de los derechos humanos, por ejemplo, se hace reivindicable en una situación concreta, aparece siempre preñado de negatividades y matices adversos. Pensemos en la defensa del derecho a la vida en boca de los antiabortistas. O en la de sus contrarios. Ni una actitud ni la otra se legitiman por la simple apelación a ese derecho abstracto. Todo tiene una pluralidad de rostros: el bien y el mal no se encuentran en estado puro. Los valores que parecían más firmes de pronto se resquebrajan y se vuelven paradójicos y contradictorios, no porque ya no se sostengan —el derecho a la vida se sostendrá siempre, esperamos—, sino porque se los quiere encuadrar en unos hechos que no admiten esa deducción fría a partir de unos principios. Así ocurre que la defensa de la propia autonomía en ocasiones sólo aparece viable a costa de la agresión al otro, la sinceridad se hace incompatible con la solidaridad, ésta llega a negar el derecho a la vida, etc., etc.

Pero a Hare el optimismo no le abandona, y opina que el conflicto siempre es soluble. Los derechos humanos, los principios que tenemos más interiorizados como base de nuestro actuar moral, son rectificables ante unos hechos que parecen no encajar justamente en ellos. Podemos dejarlos en suspenso, comportarnos, incluso, contra ellos, pero siempre usaremos el *debo* —«debo hacer X»— con pretensión de universalidad. Sé que mi preferencia, mi opción es la más justa porque la imagino y la acepto, en las circunstancias dadas, como preferencia universal.[4]

La forma vulgar, cotidiana, de acogerse a tal razonamiento que la teoría ética eleva a la categoría de canon supremo, es la pregunta «¿qué pasaría si todos lo hicieran?», con la que suele iniciarse a los niños en los principios de la convivencia y de la moralidad. ¿Qué ocurriría si todos fueran como tú, si todos hiciéramos lo que tú haces? Aparte de que seguramente sería más provechoso intentar averiguar las causas, motivos o razones de nuestros actos y no atender únicamente a las consecuencias (¿por qué uno tiende a la rebeldía, a la agresión, a la marginación?, en lugar de ¿qué ocurriría si todos fuéramos rebeldes, etc.?), la pregunta es una muestra del culto al solipsismo del *cogito*. Al sujeto que, como es natural, proyecta un mundo a su medida, respuesta a sus deseos y pasiones, se le fuerza a pensar que nada funcionaría si todos fueran como él. Algo de verdad hay en eso, la verdad que nos

4. Muestra de que esa argumentación no sirve es el artículo de Javier Muguerza, «La ética en la cruz del presente», *Enrahonar*, 1 (Barcelona, 1981), pp. 7-16, donde se aborda éticamente el problema de la violencia en el País Vasco para concluir que, a partir de una concepción ética que tiene como principio último la exigencia de universalidad, esa violencia no puede ser ni aprobada ni condenada. Sobre las tesis de Hare y, concretamente, sobre su forma de solventar los conflictos de deberes, me extiendo algo más en el último capítulo, que es, en cierto modo, complementario de éste.

lleva a condenar ciertos egoísmos. Pero ¿es posible creer que éstos son condenables desde un punto de vista desinteresado? La visión individual de la realidad será siempre «egoísta», por mucho que el individuo pretenda «imaginarse» en la situación del otro, en la de la comunidad en general, o incluso en la de los grupos menos favorecidos (si no está entre ellos). La imparcialidad del juicio no debería medirse por esa falsa e imposible neutralidad, antes bien por la apertura y disponibilidad a que el propio juicio sea criticado, refutado y corregido. Habría que decir de la ética que es prescriptiva, pero no normativa, entendiendo la prescripción como una autoexigencia y una búsqueda, un camino hacia un «debo» o un «se debe», que son paradas necesarias, pero no definitivas, que se mantienen «en la forma» por cuanto no aspiran a ser normas universales. La breve reflexión sobre Hare puede concluir con lo dicho en el apartado anterior a propósito de Kant: la prescripción universalizable es un mero deseo, elevar los juicios subjetivos a la categoría de lo universal es enmascarar los intereses desde los que se habla. Es más: el acuerdo (presupuesto en el ideal de universalidad) no tiene por qué ser un valor moral. Si la desigualdad es un hecho y la imparcialidad una idea inútil, ¿de dónde nace el acuerdo sino del efectivo, aunque encubierto, dominio de unos sobre otros?

La «situación ideal de diálogo», de Habermas

La cuestión del «acuerdo» de los juicios como fin del debate racional nos lleva al frankfurtiano Habermas. En su opinión, la «razón moral», mediante la cual ha de operarse la progresiva emancipación del hombre en la sociedad actual, es rescatable a través del diálogo. Un diálogo, sin embargo,

ajustado a la idea platónica del género (que no equivale a decir un diálogo del tipo platónico, sino todo lo contrario, como luego hemos de ver). La comunicación, en nuestra sociedad, es un fenómeno distorsionado, imposición de unas opiniones en detrimento de otras que tal vez no llegan a expresarse porque no les es dado el hacerlo, porque no se realizan los presupuestos de una intersubjetividad plena, a saber, la libertad de expresión y la igualdad o simetría entre los hablantes. Sin embargo, en el lenguaje está implícita la intersubjetividad, como posibilidad latente, estructura profunda y, al mismo tiempo, condición suficiente para que haya entre los hablantes una auténtica «competencia comunicativa». Con ideas recogidas de la gramática generativa y de la teoría de los actos lingüísticos (de Austin y Searle), Habermas estipula una «pragmática universal» consistente en el sistema de categorías clasificatorias y reglas por las que han de regirse los actos lingüísticos usuales en la relación comunicativa. Dicha «pragmática» es un ideal crítico, «contrafáctico», puesto que produce una serie de normas que no gobiernan pero *debieran* gobernar las relaciones interpersonales. Todo diálogo que pretenda ser racional ha de aspirar a hacer reales esas normas que son condición necesaria y posible para que se establezca una auténtica «comunidad de comunicación» (como Karl O. Apel denomina a tal «situación ideal»). La auténtica comunicación, irreal aunque potenciable por el lenguaje mismo, tiene una función terapéutica y una función trascendental/legitimadora. En primer lugar, permite «analizar» (en el sentido psicoanalítico del término, pues de ahí lo toma Habermas), desde el modelo o la idea de comunicación lograda, la comunicación «distorsionada», y denunciar como «falsos» los consensos provocados por tales situaciones imperfectas (ejemplos de ellas serían las falsas promesas, la

falsa información, el falso consejo, etc., porque no se dan los requisitos para que cualquiera de dichos actos se realice como «debe»). En segundo lugar, la situación ideal de comunicación da la pauta y establece los principios del «verdadero consenso». La «situación ideal de diálogo» funciona, así, como Idea reguladora de una relación que está muy lejos aún del prototipo: es el horizonte que señala las condiciones de posibilidad de la *discusión racional*, cuya aspiración y fin lógico, pues la razón es universal, sería el consenso de los dialogantes. De esta forma, la *Kommunikationsgemeinschaft* querría reproducir, a partir del lenguaje, el reino de los fines kantiano, donde ningún hablante sería manipulado por otro, todos tendrían la misma «competencia» e idéntico poder y derecho para realizar los actos lingüísticos. En esa sociedad habría acuerdo porque la razón estaría de parte de todos y cada uno de los comunicantes.

En esa sociedad ideal, sí; pero en nuestra sociedad escindida, mediatizada por la coacción y el miedo, desequilibrada y desigual, donde la auténtica reciprocidad es hoy por hoy un sueño de la razón y no tiene apariencia de dejar de serlo en el futuro, en nuestra sociedad, digo, el defecto de las ideas reguladoras es que son incapaces de regular nada. Pero mi crítica a los principios trascendentales no quiere atacar exclusivamente su falta de eficacia. Critico también en ellos el freno que suponen para el desarrollo de la imaginación, el enriquecimiento en posibilidades de relación social y, en definitiva, la flexibilidad de la teoría misma. Si la razón pura puede ser práctica, no debe estancarse en unas normas categóricas y absolutas: la teoría y la práctica no se encuentran en la recuperación de una identidad proyectada *a priori*. Volviendo a Habermas, es atractivo su aparente abandono del «yo» trascendental a favor de una comunidad trascendental, y la

consiguiente *identificación de racionalidad y diálogo*. Digo «aparente abandono del 'yo'», porque no creo que ninguna comunidad pueda constituirse en trascendental: el «yo» puede hacer un esfuerzo por trascenderse a sí mismo, pero no veo cómo pueda hacerlo la comunidad. Es decir, que la «comunidad comunicativa», de hecho, es *la proyección ideal del hablante* que se considera justificado y legitimado para pensar desde sí mismo la idea trascendental. El propio Habermas percibe la aporía a que conduce su teoría del consenso que ha de determinar la validez de los actos lingüísticos. De ahí que escriba: «La idea de un consenso verdadero exige que los participantes en el discurso sean capaces de distinguir entre el ser y la ilusión, la esencia y la apariencia, el ser y el deber ser, a fin de poder juzgar competentemente sobre la verdad de las proposiciones, la veracidad de las locuciones y la rectitud de las acciones. En ninguna de tales dimensiones, sin embargo, contamos con la posibilidad de dictar un criterio que permita un juicio imparcial sobre la competencia de los posibles jueces, es decir, independientemente del consenso alcanzado en el discurso. El juicio sobre la competencia del juez debe, a su vez, apelar a un consenso para cuya evaluación se esperan encontrar unos criterios. Sólo una teoría ontológica de la verdad podría romper ese círculo. Pero ninguna de tales teorías ha sobrevivido a la crítica hasta el momento.»[5] Si nadie, pues, es erigi-

5. Habermas, «Vorbereitende Bemerkungen zu einer Theorie der Kommunikativen Kompetenz», en *Theorie der Gesellschaft oder Sozialtechnologie?*, Suhrkamp, Frankfurt-on-Main, 1971, p. 135. Sobre las «aporías» de la Teoría crítica en sus aspectos prácticos, cf. el último capítulo de Garbis Kortian, *Metacritique. The Philosophical Argument of Jürgen Habermas*, Cambridge University Press, 1980. Más convencido de la viabilidad del proyecto de Habermas se muestra Raúl Gabás, en el estudio más completo y profundo, en lengua castellana, sobre el filósofo de la Escuela de Frankfurt: *J. Habermas: dominio técnico y comunidad lingüística*, Ariel, Barcelona, 1980, pp. 262-272.

ble en juez trascendental, ¿qué garantías de veracidad aporta el consenso, por sí mismo?

A mi juicio, es esa idea de acuerdo, síntesis o identidad final la que ha de evitarse para dar paso a una equivalencia entre racionalidad y diálogo más innovadora, más abierta y, en definitiva, también más filosófica. Pensemos en la realidad que vivimos: cuando discutimos y aparecen disensiones y puntos de vista contrarios, ¿qué es más constructivo: procurar el consenso o conseguir que el diálogo se mantenga, podría decirse, indefinidamente? Repito lo ya apuntado más arriba: entre nosotros, que somos humanos, la racionalidad no consiste en hacer que impere la razón, que siempre —no nos engañemos— será la razón de unos pocos; la racionalidad es, por el contrario, la oportunidad de argumentar sin fin, desde unas condiciones que no son las ideales, desde la asimetría que produce el diálogo, que es diversidad de opiniones. Y el final, cuando es sincero, no será el acuerdo, sino, en todo caso, el desplazamiento del problema, el reemprender la discusión desde una perspectiva diferente. En cambio, según lo ve Habermas (si yo lo interpreto bien), el diálogo apunta a su autodestrucción: la comunicación racional, lograda, acabaría con la comunicación misma, porque ésta o el diálogo ya no serían necesarios. A propósito de Hare, aducía que la reflexión sobre los conflictos de la experiencia no tiene por qué sujetarse a una norma que resuelva la conflictividad (la norma alude siempre a «lo normal», lo asumido como válido: en eso se funda también la terapia psicoanalítica). Así, también, el diálogo, aquí y ahora, ha de concebirse como un fin en sí mismo. A través de él se persigue, es cierto, el mutuo entendimiento, pero entenderse, comunicarse no significa necesariamente acabar sosteniendo opiniones idénticas. Entender al otro es algo tan simple como de-

jarle hablar sin condenarle al silencio de antemano para que sólo se oiga la propia voz. ¿Qué hacer si, a pesar de las buenas intenciones, el diálogo no pasa de ser un «diálogo de sordos», como, por desgracia, ocurre demasiado a menudo? En tal caso, la imaginación debería buscar e inventar recursos, formulaciones distintas del problema y de la situación, argumentaciones nuevas. ¿Que esa búsqueda en realidad presupone una «situación ideal»? Tal vez sí, pero con la diferencia de que no se pretende definir tal situación de una vez por todas, ni, por supuesto, se espera el consenso como fin deseable.[6]

Discurrimos sobre la base de la dialéctica hegeliana —la necesidad de superar las contradicciones mediante sucesivas «síntesis»—, y no nos acordamos de la dialéctica platónica, donde el diálogo es un proceso en el camino del saber, un proceso sin final. Hoy nos sorprende por insólita la serenidad con que discurren y charlan los personajes platónicos, seguramente porque ya no somos capaces de concebir ningún acto de comunicación que no esté conformado por la crispación o la impaciencia por tener e imponer la razón. Pensemos que en *La República*, por ejemplo, no se da una respuesta definitiva a «¿qué es la justicia?», pese a ser éste el tema y el propósito inicial del diálogo. En cambio, Platón describe la ciudad justa, con detalles increíbles, porque sus ideas, aunque hipostasiadas, brotan de la realidad: es la única forma de llegar a desear-

6. En el último capítulo critico la idea de *pragmática trascendental* que desarrolla K. O. Apel, más por largo pero con conclusiones muy similares a las de Habermas. Si aquí me propongo mostrar la incidencia de una filosofía trascendental, de corte kantiano, en la ética contemporánea, en el último capítulo haré ver cómo el giro lingüístico, el supuesto cambio de método en filosofía no hace sino derivar el postulado trascendental del hecho lingüístico.

las (tal vez la belleza —dice Hipias— sea «una muchacha bella»).[7]

Nadie se acuerda hoy de Platón al teorizar sobre la justicia. Desde Hobbes, importa sobre todo fundamentar la necesidad de unas obligaciones formales, a partir de un hipotético contrato social. Platón imaginó la ciudad justa, quizá imposible, pero la única en la que desearía habitar el hombre bueno. En las teorías del contrato social, en cambio, el deseo y el deber van por caminos divergentes. Tampoco andan juntos la belleza y el bien. En lugar de imaginar la ciudad justa, se postulan unas condiciones de posibilidad, las normas de una convivencia no feliz, sólo soportable, pero «ordenada», a partir de un hipotético estado «de naturaleza», no malogrado aún por el trato social, a partir de eso que John Rawls, nuestro tercer personaje, llama la «situación originaria».

El «velo de ignorancia», de John Rawls

El propósito de Rawls es construir una teoría de la justicia que determine unos principios válidos para todo tiempo y lugar y libremente aceptados por los miembros de cualquier sociedad; reelaborar la teoría clásica del contrato social con el fin de establecer los requisitos indispensables para la elección de una sociedad justa. Para ello, Rawls imagina una «situación originaria» desde la cual los futuros miembros de la sociedad, reunidos en asamblea, decidirán cuáles deben ser los principios fundamentales de la justicia. Para que la decisión sea imparcial, han de concurrir en los asamblearios unas mismas condiciones de igualdad, condiciones que se

7. Me apoyo, sobre todo, en la versión que del *Diálogo* y de las *ideas* platónicas da E. Lledó en su excelente Introducción a Platón, *Diálogos*, Gredos, Madrid, 1982, *passim*.

verán satisfechas si a las partes en cuestión las cubre por igual un «velo de ignorancia», de forma que desconozcan todo aquello que podría impelirles a una elección interesada. Ignorarán, pues, su futuro *status* o clase social, sus posibles bienes o fortuna, sus capacidades intelectuales, físicas o psíquicas; carecerán incluso de la idea del bien y del mal, y no sabrán el tipo de sociedad, grado de civilización y cultura en que ha de tocarles vivir. El único conocimiento del que no se les puede privar, ya que el fin de la reunión convocada es determinar las bases del orden social justo, es el de estar informados sobre «los hechos generales de la sociedad humana», a saber, los principios más elementales de la organización política, económica y social, así como las leyes básicas de la psicología humana. Parafraseo, casi a la letra, la descripción del propio Rawls de la «situación originaria»: sólo desde esa hipotética igualdad, la deliberación merece ser llamada racional. Se trata de una perspectiva hipotética, pero posible, «adoptable» por cualquiera en cualquier momento, desde la cual habrían de elegirse siempre y necesariamente los mismos principios, principios universales. Puesto que ha quedado eliminado el riesgo de optar con ventaja y está lograda la simetría entre los miembros dc la asamblea, «cada individuo se verá obligado a escoger en nombre de cada uno de los demás», sin que haya contradicción ni conflicto posible entre ellos. Ser justo es, en definitiva, ser imparcial, y para ser imparcial hay que ignorarlo todo acerca de uno mismo.

Seguidamente, y partiendo siempre de la hipótesis originaria, Rawls deducirá los dos principios definitorios de la justicia: 1) el principio de la *libertad*, según el cual «cada persona debe tener igual derecho a la libertad básica más amplia compatible con la libertad similar de otros»; 2) el principio de la *diferencia*, según el cual, las desigualdades socia-

les y económicas deben beneficiar a todos o no deben, en ningún caso, perjudicar a los más desfavorecidos.[8]

Existe una abundante y reiterativa literatura sobre la teoría de la justicia de Rawls, que, si no me equivoco, ha puesto ya en entredicho todos y cada uno de los pasos de su argumentación, desde la validez de los dos principios deducidos, hasta la viabilidad y perdurabilidad de la situación originaria, pasando por los presupuestos implícitos pero no explicitados en ella. Se ha hecho ver asimismo que el contenido de los dos principios de la justicia no es lo más sustancial de la teoría de Rawls, antes bien lo importante en ella es la constitución de ese *marco trascendental* fuera del cual no sería posible ninguna teoría ética o política de alcance universal. Con ello, vuelvo a mi objetivo de apurar hasta el máximo las posibilidades o la justificación de esa pretensión de universalidad y de la posición trascendental que la constituye.

Según el mito de Prometeo, relatado por Platón en el *Protágoras*, tras el desastroso reparto de bienes por obra de Epimeteo, Hermes se ve obligado a descender a la tierra y otorgar a los hombres el sentido de la justicia; de lo contrario, la humanidad corre el peligro de perecer víctima de su propia falta de control. No se especifica en el *Protágoras* qué hay que entender por «sentido de la justicia»; simplemente, se señala que el tal don, al contrario que otras artes distribuidas entre los hombres, han de recibirlo *todos por igual*. Gracias a él, la humanidad toma conciencia de la necesidad de autorregularse, y adquiere o va adquiriendo la capacidad de hacerlo; a su arbitrio queda el determinar cuál es la mejor manera de llevarlo a cabo. Y, efectivamente, a lo largo de la historia, se han ido acotando dis-

8. John Rawls, *A Theory of Justice*, Clarendon Press, Oxford, 1972, párr. 11 y 13.

tintas definiciones y cánones con los que medir la justicia, de acuerdo en cada caso con las pretensiones y parámetros sociales, políticos, económicos, culturales del momento.[9] Ninguno de esos cánones aspira a definir de una vez por todas la justicia ni reclama para sí una validez universal y ahistórica, pues las ideas del bien son palabras que sólo parcialmente se materializan en la historia. Parece, sin embargo, que al pensamiento trascendental no le satisface esa *open-texture* (como Waismann la llama) y la consecuente ambigüedad de los conceptos valorativos. Entre otras cosas, porque el pensamiento trascendental es inseparable de la también kantiana concepción de «autonomía»: ser autónomo es actuar conforme a la razón, y la razón es la misma para todo ser racional: el deber es siempre uno, universal; no es posible encontrar distintas acepciones de «mentira» o «suicidio» o «promesa»: los términos son tan unívocos como las obligaciones que implican. Que Rawls entiende la «autonomía» al modo de Kant queda patente en el «velo de ignorancia» que encubre las diferencias y deja al descubierto los aspectos que igualan entre sí a todos los seres humanos en tanto seres racionales. Los hipotéticos miembros de la asamblea originaria escogen «libremente», pero esa libertad suya no corre ningún riesgo de frustrar el proyecto de la sociedad justa, puesto que ser libre es actuar conforme a la razón. Basta, pues, imaginarse uno a sí mismo como ser racional, como reuniendo las condiciones trascendentales de la argumentación racional, para que la elección cuente con todas las garantías de justicia y verdad. En lugar de abandonar el «sentido de la justicia» a la invención propiciada por las varias coyunturas históricas, la teoría rawlsiana fija unos

9. Así, el criterio de la justicia distributiva ha sido la meritocracia o el trabajo o el *status* o las necesidades, etc.

principios vacíos, por supuesto, pero tan proclives al dogmatismo como el imperativo categórico kantiano, si quieren alcanzar un mínimo de operatividad. Desde la razón pura no es decidible ningún conflicto político, ético o social.[10] Y más grave aún que la decidibilidad de los conflictos (los de la ética son, por naturaleza, indecidibles) es el hecho de que los principios deducidos trascendentalmente tienden a ocultar el conflicto y no dejan ni tan sólo formularlo.

No es necesario seguir el repaso de pensadores neokantianos.[11] Tampoco era mi propósito analizar sus sistemas respectivos, sino criticar en todos ellos esa perspectiva común que constituye el «paradigma trascendental». No suscribo en absoluto la tesis de Karl O. Apel de que el pensamiento trascendental constituye el horizonte de toda auténtica filosofía

10. Cf. el artículo de Adina Schwartz, «Against Universality», en *The Journal of Philosophy*, marzo, 1981, pp. 127-143, donde se abunda en el juicio de que teorías como la de Rawls, concretamente, sólo pueden pretender justificar universalmente la posición política del autor. Recuérdese que la teoría de la justicia de Rawls fue inmediatamente «descalificada» como «una teoría *liberal* de la justicia».

11. Otros ejemplos de trascendentalismo ético se hallarían en Alan Gewirth, con el «principio de consistencia genérica»: «actúa de acuerdo con los derechos genéricos de tus receptores así como de ti mismo» (*Reason and Morality*, Chicago University Press, 1978); en Karl O. Apel, cuya «ética dialogística», pareja a la de Habermas, dependería de un principio enunciable así: «Razona de tal manera, que en los discursos pueda alcanzarse un punto de vista generalizable» (cf. *Transformation der Philosophie*, II, Suhrkamp, 1973, p. 358 y ss.); en el utilitarista R. Brandt, defensor también, en último término, de la ética de principio único, que en su caso sería: «No hagas jamás aquello que una persona racional no querría que todos o alguien hiciesen» (*A Theory of the Good and the Right*, Clarendon Press, 1979); o en la marxista Agnes Heller, quien, al argumentar sobre las «necesidades radicales», se ve forzada asimismo a postular un criterio último de valoración: «Todas las necesidades deberían ser reconocidas y satisfechas, con excepción de aquellas cuya satisfacción presupone que se convierta al hombre en un simple medio para los demás» («Sobre 'verdaderas' y 'falsas' necesidades», *El Viejo Topo*, n.º 50, 1980, pp. 36-41).

moral. Quizá haya sido así hasta hoy, pero no veo por qué tenemos que seguir reproduciendo el mismo esquema, ya monótono y pobre de sugerencias. Wittgenstein, en quien me apoyaré para 'refutar' tal perspectiva trascendentalista, dijo con razón que si en ética había que pensar y hablar en términos absolutos, la ética era inefable. Por otro lado, no caigamos en positivismos trasnochados. Es cierto que la prueba del empirismo no vale para las situaciones ideales, pues se da por supuesto que las ideas no son reales: son reguladoras. Pero mi pregunta es: ¿son realmente reguladoras o, más bien, encubridoras de la experiencia? A mi juicio, la ética trascendental falla por tres razones fundamentales: 1) es *falaz*, puesto que carecemos de criterios; el punto de vista imparcial siempre es mentira y, por lo tanto, enmascara unos intereses y preferencias inevitablemente parciales; 2) es *superflua*, si se la convierte en criterio enjuiciador de la práctica (como han puesto de manifiesto todas las críticas al formalismo kantiano); 3) *entorpece el desarrollo de la autonomía* o responsabilidad moral, que, en la práctica, no es esa autonomía de la razón universal preconizada por Kant, sino más bien la indeterminación y el riesgo que acompañan a toda elección. Ampararse hoy en una filosofía trascendental es intentar que reviva un anhelo de absoluto que sólo puede traducirse en la búsqueda de una *seguridad* y una *certeza* que la ética no puede ni debe dar. Ésta debió ser la razón por la que Nietzsche escribió que «autónomo» y «ético» se excluyen, y que la virtud es peligrosa siempre que no sea sin disimulo «una invención nuestra, una defensa y una necesidad personal nuestra».[12]

Hace ya unos años, Aranguren se mostraba escéptico con respecto al futuro de una ética norma-

12. *El Anticristo*, párr. 11.

tiva, y añadía que ésta sólo podía salir del *impasse* en que se encontraba «conservando su carácter prescriptivo pero puramente formal».[13] Estoy plenamente de acuerdo en que no otra es la opción que hoy por hoy le queda a la teoría ética; pero conviene tener en cuenta a qué nos exponemos con tal afirmación. En efecto, con ella tenemos un formalismo prescriptivo más vacío aún si cabe que el kantiano, pues rechazamos encerrar en una fórmula definitiva y decisoria «la universal legalidad de las acciones en general». Ese formalismo, síntoma —como se ha dicho— de la indeterminación propia de la mentalidad humanitario-liberal, nos deja tan insatisfechos como la perspectiva liberal o humanista, si seguimos esperando de la ética respuestas definitivas. Por dos razones: primero, porque del deber ser formal no pueden deducirse inequívocamente códigos de validez indiscutible (razón que habría que calificar, por otra parte, de positiva, a favor del formalismo, pues salvaguarda la autonomía que antes propugnaba). Segundo: es sabido que el formalismo lo engulle todo, legitima cualquier contenido y, en consecuencia, un precepto abstracto es siempre manipulable como medio para tener razón. En último término —se ha dicho y se sigue diciendo— bajo la ley abstracta se oculta siempre la defensa del *status quo*.

La única forma de que los principios morales no sirvan para legitimar las atrocidades del presente, es concibiéndolos de otra forma que como criterios enjuiciadores de la práctica. Son, en todo caso, pautas que explicitan y ponen de manifiesto el conocimiento moral histórico; en ningún caso nos dan la respuesta justa al ¿qué debo hacer? Ni la *Moralidad* kantiana ni la *Eticidad* hegeliana aciertan con el lugar propio de la ética, porque en una y otra pervive

13. *Lo que sabemos de moral*, G. del Toro, Madrid, 1967, p. 13.

el anhelo de absoluto. Hay que perderle el miedo al relativismo y arriesgarse a negar hoy las convicciones de ayer. En el discurso ético no cabe ni rige el principio de no contradicción, pues se trata de pensar y desvelar las contradicciones en que vivimos; poner de manifiesto el conflicto de deberes o de valores es propiciar el entendimiento y el diálogo; cuando uno ve que la propia opinión no coincide con la del otro porque en cada caso se prefieren valores distintos, la elección ética y racional no será la que cuente con la garantía de un criterio superior (nadie es portavoz de la perspectiva del todo), sino la más vulnerable y más expuesta a la refutación y la crítica. Pero asumir el relativismo no significa aceptar también el «todo está permitido», única opción que le está vedada a la ética. En nuestro mundo agnóstico no son fiables ya las construcciones hipotéticas: «si no hay Dios», «si no hay principios», etc. Aun así, sin Dios, sin principios y sin fe en la razón, hay que decir que no todo está permitido.[14]

Fue Wittgenstein quien mejor puso en evidencia la inviabilidad de un pensamiento trascendental como punto de vista ético. Al igual que la lógica —pensaba—, la ética es trascendental: ambas se encuentran en los límites del mundo; no están en el mundo, antes bien lo condicionan y lo hacen posible, por lo que no puede haber proposiciones ni de lógica ni de ética. Pero entre la lógica y la ética hay una diferencia: aquélla constituye realmente el mundo y hace posible el lenguaje, no es pensable un mundo ilógico; en cambio, sí es pensable y real

14. El párrafo inicial de *L'homme revolté* de Camus («Todo es posible y nada importa... Da lo mismo atizar el fuego de los hornos crematorios que dedicarse a la curación de leprosos») no puede tragárselo sin más la ética. Precisamente es Hare quien advierte que el fanático sería capaz de mostrar la validez ética de los hornos crematorios basándose en la exigencia de universalidad. ¿Desde dónde, pues, ya que el principio de universalidad no sirve, descalificar éticamente al fanático?

un mundo no ético. Wittgenstein parte de una concepción absolutista y kantiana del juicio ético: que ha de ser categórico y no hipotético. Tan absoluta sería la visión ética del mundo, si fuera lingüísticamente expresable, que su función no consistiría en dar normas de conducta, sino en *dar sentido al mundo*. Un mundo ético sería un mundo con sentido. De otra forma que la lógica, la ética no condiciona el *cómo* del mundo, sino que explicaría *que el mundo es*, resolvería la pregunta última, el *enigma*. Pero el *Tractatus* acaba diciendo que «no hay enigma»: ante la insolubilidad del problema, se adopta la actitud escéptica o agnóstica, pues el problema sólo podría resolverlo alguien que estuviera «más alto», no las voluntades contingentes que son parte del mundo. Nada que esté en el mundo tiene valor: la valoración absoluta, el sentido, se encuentran en los límites. También las proposiciones de la lógica son todas iguales e independientes entre sí, también la lógica está en las fronteras de lo decible. Pero el resultado es distinto: la lógica es condición *sine qua non* del pensamiento, el mundo pensado *es* un mundo lógico; por el contrario, «el mundo es independiente de mi voluntad», no hay conexión de causalidad entre el deber o el querer y el cumplimiento de lo querido o debido, porque el sujeto de la voluntad es contingente, parte del mundo, incapaz de *decir* la totalidad desde su particularidad.

«Si el suicidio está permitido, todo está permitido», es el único juicio de valor que arriesga Wittgenstein, y es un juicio hipotético. Pero tiene un indiscutible aroma a Spinoza o a Kant: si es lícita la autodestrucción, la negación de la vida, si es lícito contradecirse, todo es válido, no hay ley. Lo grave, sin embargo, es que la contradicción y la autodestrucción constituyen nuestra realidad. Wittgenstein le exige demasiado a la ética, la identifica con la visión del mundo *sub specie aeternitatis*; y es conse-

cuente: tiene que negarla como posibilidad y abandonar las redenciones definitivas, quedarse con el «enigma». La tragedia de un mundo «mal hecho» y sin viabilidad de reconstrucción total, le lleva a abandonar la empresa de juzgarlo parcialmente, desde dentro.[15]

Ignoro hasta qué punto es defendible una concepción trascendentalista de la lógica (doctores tiene la lógica para decretarlo); pero en lo que a la ética se refiere, me inclino por una concepción *paratáctica*, acogiéndome a la terminología de Alfredo Deaño.[16] Un filósofo tan apreciado y seguido por Wittgenstein como es Schopenhauer, había escrito que el conocimiento ético «es incomunicable porque no es abstracto». En efecto, a la ratificación anterior del formalismo (ratificación con reservas) hay que añadir que el discurso ético no es pura teoría ni pura fórmula; que cuando la ética se expresa lo hace, también y mejor, como práctica. *Se muestra*, aunque no se pueda decir. Ese «mostrarse» del discurso ético, bien por la vía del ejemplo, bien por la vía de la argumentación, lo encontramos en ocasiones en una vida concreta, en un gesto, en un silencio, o también en una obra literaria, en un artículo periodístico. Es un mostrar sin dogmatismos pero con claridad: la justa medida que no acierta a tener la teoría ética.

Wittgenstein nos sitúa en el *impasse* a que ne-

15. Isidoro Reguera desarrolla sagazmente esta misma idea sobre la imposible trascendentalidad de la ética en *La miseria de la razón. El primer Wittgenstein*, Taurus, Madrid, 1980, pp. 170-180; opina incluso que la obstinación de Wittgenstein en llamar a la ética «trascendental», en el *Tractatus* (no en los *Tagebücher*, donde dice que es «trascendente»), podría ser un *lapsus* del propio Wittgenstein (*ibid.*, p. 127, n.º 53).

16. En el excelente libro *Las concepciones de la lógica*, Taurus, Madrid, 1980, donde distingue dos concepciones de la lógica: 1) *jorísticas*, según las cuales lo lógico tiene una naturaleza peculiar y sus principios son algo separado de todo lo demás; 2) *paratácticas*, que alinearían las verdades lógicas al lado de otros tipos de verdades.

cesariamente llega la filosofía trascendental cuando quiere ser filosofía de la práctica. Quiero detenerme todavía un momento en las tres objeciones apuntadas antes contra el «paradigma trascendentalista»: que es falaz, superfluo y contrario a una autonomía entendida como indeterminación.

1) Es *falaz* porque carecemos de criterios y los que se presentan como tales enmascaran una realidad muy distinta. Nadie ocupa la situación de privilegio que da pleno derecho para formular la norma de las normas; ningún sujeto empírico es capaz de representar el punto de vista de la racionalidad. Las críticas marxistas, nietzscheana, freudiana a la moral comparten el mismo juicio: bajo el supuesto de una conciencia universal e imparcial que dirime las situaciones conflictivas, se esconde una voluntad de dominio que reprime y ahoga a una parte de la sociedad o del propio individuo. Bajo el nombre de la Razón actúan, de hecho, las costumbres, la autoridad, la ley, como Marcuse observó hace un cierto tiempo: «La Razón, como pensamiento y conducta conceptuales, es necesariamente supremacía y dominación. El Logos es ley, regla y orden, en virtud del conocimiento. Al someter casos particulares a un universal, al someterlo a su universal, el pensamiento logra el dominio de los casos particulares. No sólo se hace capaz de comprenderlos, sino también de actuar sobre ellos, de controlarlos.»[17] La ética ha tendido a reproducir, social o individualmente, una estructura de dominio, haciéndose así cómplice del afán de seguridad e integración que han de satisfacer tanto el individuo como la sociedad para sobrevivir. Una vez justificada y fundamentada la necesidad de subordinación y someti-

17. «La racionalidad tecnológica y la lógica de la dominación», en Barry Barnes, Th. Kuhn, R. K. Merton y otros, *Estudios sobre sociología de la ciencia*, Alianza Universidad, Madrid, 1980, p. 340.

miento, importa mantener esa forma sea cual sea su contenido: importa, sobre todo, *obedecer* (virtud típica de todas las éticas autoritarias, contractualistas, funcionalistas). Pero hay más: al apoyarse en el puntal de la razón universal, el juicio se pretende imparcial, desinteresado, que equivale a decir neutro y aséptico (no es una casualidad que la ética analítica, tan proclive a no definirse ni tomar partido, se haya apuntado a ese paradigma). ¿No es la mayor contradicción querer fundamentar la ética en una perspectiva «libre de valores»? Si la ética es cognoscitiva, si los juicios de valor aportan algo al crecimiento de nuestro saber —que, evidentemente, lo hacen—, no podemos ignorar que las pasiones, los sentimientos, el amor y el odio determinan valoraciones y visiones diferentes de una misma situación: reducir al individuo a «mero espectador», para garantizar la imparcialidad, significa cerrarse a la variedad de juicios y opiniones capaces de enriquecer nuestro conocimiento. En efecto, la tortura, el fraude, el crimen, el terror, la delincuencia son comportamientos irracionales: no queremos verlos convertidos en materia de ley universal. Son irracionales en abstracto, pero, en la práctica, ante los hechos, ¿quién decide y determina qué es un acto de tortura, de terror, un crimen o un fraude? ¿Hay una visión desinteresada? ¿Puede haberla? Es más: ¿interesa una perspectiva liberada de afectos, simpatías, odios, temores, esperanzas? ¿Por qué no reconocer con Max Scheler que el amor y el odio enriquecen y no siempre deterioran la comprensión de la realidad?[18] ¿Por qué fingir que quedan fuera de

18. Juicio, entre otros, compartido por Scheler y Mannheim, cuando afirman, por ejemplo, que «amor y dominio fundan dos actitudes cognoscitivas complementarias» (Scheler, *Sociología del saber*, Siglo Veinte, Buenos Aires, 1973, pp. 138-142); y «sólo el que ama u odia llega a ver en el objeto amado u odiado ciertas características invisibles a los meros espectadores» (Mannheim, *Ideology and Utopia*, 1936, p. 169).

juego? *Affectus tuus operi nomen imponit*, 'tu amor cualifica tus obras', afirmaban con convicción los teólogos medievales a pesar de su dependencia moral con respecto a una ley revelada.

2) La segunda objeción al trascendentalismo apuntaba al carácter *superfluo* de unos principios que pretenden servir de criterio de conducta. El ideal de racionalidad postulado por Habermas, el canon de moralidad de Hare o el principio de justicia de Rawls no son operativos, no sirven para corregir la práctica y, sin embargo, quieren servir a tal fin. Se trata, en definitiva, de la objeción más antigua, más persistente, contra Kant: por ser formal, el imperativo categórico justifica cualquier contenido. Me sumo aquí a la crítica de los primeros sociólogos del conocimiento, a favor del relativismo de todo conocer, contra las categorías formales, abstractas y atemporalmente válidas. Valga sólo, a título de ejemplo, una cita de Merton a propósito de la inutilidad sociológica de considerar los valores en abstracto: «Por lo menos en lo que concierne a las creencias, en la actualidad es imposible con frecuencia determinar si los valores culturales son congruentes o incongruentes antes de las situaciones reales en que están implícitos. Así, si se plantea la cuestión, haciendo abstracción de casos concretos de *conducta*, de si son compatibles el 'pacifismo' y el 'abolicionismo', la respuesta tiene que ser indeterminada.»[19] Efectivamente, esa misma indeterminación es la que no veíamos resuelta en la propuesta de Hare ni lo está tampoco en las otras dos. Porque *no debe resolverse*: la teoría ética ha de asumir e integrar en su seno la indeterminación, la duda, la deliberación como uno de los momentos necesarios de la argumentación moral. En lugar de ocuparse

19. *Teoría y estructura sociales*, Fondo de Cultura Económica, México, p. 497.

en asegurar el desenlace satisfactorio de la duda o el conflicto, en lugar de indicar las notas de la preferencia racional, la teoría ética debería ponderar y potenciar ese instante de indecisión: *on ne peut jamais conclure le juste*, ha escrito Lyotard. La prescripción se legitima a sí misma por el simple hecho de seguir dando forma —sólo forma— a la urgencia de tener que elegir y preferir. Y la ética se caracteriza, así, como el saber de lo indeterminado, lo opinable, lo discutible, saber práctico antes que teórico. No decimos ya que del «ser» es indeducible el «deber ser», afirmación poco importante para la ética, sino que del deber ser formal y abstracto no se deducen lógicamente deberes concretos: ningún mandamiento nos dicta *a priori*, incondicionalmente, qué debemos hacer. De no creerlo así, sucumbiremos al rigorismo estricto del que adolece, como he dicho ya, el peor Kant.[20] Entre el principio y la decisión media un juicio de valor que exige una justificación más compleja que la simple voluntad *racional* de universalizar la decisión y convertirla en norma. Veamos un ejemplo. El derecho a la vida es el primero, el más absoluto e indiscutible de los derechos humanos. Ahora bien, apoyándose en él, se ha argumentado a favor y en contra de la esclavitud, de la pena de muerte, del suicidio, del aborto, de los malos tratos. ¿Qué prescribe, *en concreto*, el mandamiento de respetar la vida? Todo y nada. Bien aplicado, con recto juicio, haría inútil cualquier código o legislación suplementaria, pero el juicio recto no abunda en nuestros pagos. Y el mandamiento sólo nos da una orientación, una pauta, que la his-

20. Por ejemplo, en este párrafo de la *Metafísica de las costumbres*: «No se puede admitir en manera alguna el derecho de sedición, y todavía menos el de rebelión..., pues para que el pueblo fuese autorizado a la resistencia, haría falta previamente una ley pública que la permitiese, es decir, haría falta que la legislación soberana contuviese una disposición por la cual ya no fuera soberana.»

toria se encarga de especificar, mejor o peor, progresando o retrocediendo, en normas más concretas. Así, hoy vemos que empieza a reconocerse universalmente la barbarie implícita en la pena de muerte; sin embargo, va ganando terreno alegremente la tecnología nuclear. Incluso en campos aparentemente más delimitados que el de la ética, como puede serlo el del Derecho, se echa de ver la disparidad entre unos principios constitucionales, por ejemplo, y la legislación concreta.[21]

3) Finalmente, la ética trascendental *coarta la autonomía* y la responsabilidad del individuo. Contra ella habría que pensar y propugnar una ética «minimalista», más retórica y menos rigurosa, más hipotética y menos categórica, que no temiera la precariedad y la incoherencia, que fuera consciente de que la defensa de unos valores o principios a ultranza no escapa al dogmatismo o a la vacuidad más inútil. Todos estamos de acuerdo, por ejemplo, en que la solidaridad es hoy un valor que la sociedad pide a voces sin saber cómo realizarlo. ¿Qué significa que seamos solidarios? ¿En qué y para qué? ¿Para defender nuestro privilegio o interés de grupo? ¿Para escapar de la soledad? ¿Hasta qué ex-

21. Así, escribe Elías Díaz que los derechos proclamados en la Constitución dejan de reconocerse luego en la legislación ordinaria, y añade: «Precisamente en esta nada insólita discrepancia actual entre, por un lado, los textos de las Constituciones (que suelen presentarse hoy con propósitos emancipadores, propugnando el respeto de la libertad y la consecución de una real igualdad) y, por otro, la respectiva legislación ordinaria (que, con demasiada frecuencia, recorta y desvía en favor de la burguesía, haciéndolos imposibles, los buenos propósitos de la ley fundamental), en esa falta de coherencia, decimos, se está encontrando en estos últimos tiempos válido fundamento para desarrollar una de las mejores potencialidades (si bien no la única) del denominado *Uso alternativo del Derecho*» («Socialismo democrático y derechos humanos», en M. Atienza y otros, *Política y derechos humanos*, Fernando Torres, Valencia, 1976, pp. 79-80 n.). Pues bien, ese «uso alternativo», detectador de incoherencias e injusticias, es el que le corresponde a la ética en mucha mayor medida que la preocupación por su autoconstitución.

tremo la solidaridad ideológica, pongo por caso, puede obligar al sacrificio de la vida, propia o ajena? Los conceptos son hermosos pero se quedan en mera palabrería vana, insustancial, incluso mendaz, cuando nos percatamos de su difícil materialización. Por eso no hay que dejarse «embrujar» por ellos, no hay que dejar que disuelvan ese momento de duda e incertidumbre que es concomitante del ejercicio de la libertad.[22] Los postulados trascendentales sustituyen la libertad que todos sentimos como iniciativa y riesgo de nuestros actos por «la autonomía de la razón», una idea de libertad cuyo ejercicio consiste en prescribir una ley universal o en conseguir el acuerdo de opiniones. Ésa no es la libertad que nos desazona y nos angustia ante la urgencia de tener que preferir.

Pese a todo, y por justa que nos parezca la crítica a los principios trascendentales, es cierto que no podemos aplaudir alegremente la falta de criterios y garantías; sin ellos, no hay juicio posible, pues para juzgar hace falta una ley, aunque sólo sea para transgredirla. No hay críticas «neutras» —ha dicho Agnes Heller—, «que carezcan de un punto de vista, de un enfoque, de un juicio de valor; sin ello no es posible elaborar una teoría crítica».[23] Lo que yo pregunto es: ¿por qué ese punto de vista ha de ser trascendental? Entre el deber formal y la opción particular no hay mediación lógica, pero sí una cierta *derivación racional.* ¿Es posible explicarla?

22. Gianni Vattimo notaba recientemente en un artículo sobre Camus que todas las éticas «absolutistas» han llegado a propiciar el sacrificio de la vida, propia o ajena, en defensa del valor o la verdad; por ejemplo, en la revolución, el valor de la solidaridad se pervierte cuando se hace trascendente y exige el sacrificio de la propia vida. Lo mismo podría decirse de cualquier otro valor: la autonomía, la fidelidad, la sinceridad, etc. (cf. *Tuttolibri*, n.º 260, marzo 1981).

23. *Para cambiar la vida*, Crítica, Barcelona, 1981, pp. 24-27.

El filósofo alemán E. Tugendhat ha abordado directamente el problema, para defender la tesis de que hay, debe haber, un *a priori* de la moralidad, que no es otro que el principio de imparcialidad, pero no se trata de un trascendental, sino de un principio semántico. Destaco únicamente tres puntos de la teoría de Tugendhat que me interesan especialmente:

1) El principio de imparcialidad es semántico. Lo cual no implica que de él podamos deducir un canon de moralidad (como hace Hare), sino que los nombres más asociados al hecho moral —«deber», «justicia», «lealtad», «solidaridad»— funcionan con una pretensión de absoluto. Contradice al significado de «moral» la afirmación de relativismo respecto a valores, deberes, virtudes, etc., porque, semánticamente, «moral» e «imparcial» dicen lo mismo: un juicio moral es un juicio que aspira a ser imparcial.

2) Pero la imparcialidad no es una norma: es tan sólo una *aspiración*. Entre el *a priori* de la imparcialidad y la norma concreta no hay una relación de deducción lógica (como yo afirmaba hace un momento), no existe un «procedimiento mecánico» y cierto para pasar del principio abstracto a la «experiencia moral». Aquél define sólo «una posición desde la cual se debe juzgar», por eso su aplicación es indeterminada, incierta, y «remite», en última instancia, a la decisión *autónoma* de la persona que está juzgando.

3) Puesto que no hay deducción lógica, una característica fundamental del juicio moral es que sea *corregible*, es decir, quede invalidado, no empíricamente o por una explicación causal (condicionamientos económicos, sociales, etc.), sino en cuanto se descubran aspectos nuevos que no hayan sido considerados anteriormente. Así, someter una convicción moral a la prueba de la imparcialidad es con-

frontarla con otras opiniones cuya mayor amplitud refuta la supuesta imparcialidad de la convicción inicial.[24]

Quizá la teoría de Tugendhat se aproxime bastante a la de Hare; los elementos que juegan en ambas son muy parecidos. Sin embargo, veo en Tugendhat una tendencia mayor a subrayar la incertidumbre, la importancia última de la decisión libre y sin apoyo certero, la imparcialidad como «aspiración» y no como norma que, en última instancia, decide qué hay que hacer. Es la suya una concepción más cercana a ciertas teorías que propugnan una argumentación racional «no rigurosamente lógica», como es el caso de Popper, Toulmin o Perelman. Popper, por ejemplo, defiende un «racionalismo crítico» cuyo lema sería: «yo puedo estar equivocado y tú puedes tener razón y, con un esfuerzo, podemos aproximarnos más a la verdad»; una fe no sólo «en nuestra propia razón, sino también en la de los demás».[25] De un modo similar, Toulmin entiende la racionalidad como la capacidad de *hacer frente a situaciones nuevas*, de tomar decisiones no «sobre la base de definiciones formales solamente», sino «a la luz de la experiencia»; porque somos «individuos falibles», debemos enfrentarnos «a nuevas posibilidades y procedimientos». Así entendido, el uso de la razón no es un don ni la pues-

24. E. Tugendhat, «La pretensión absoluta de la moral y la experiencia histórica» (*I Semana de Ética e Historia de la Ética*, Madrid, 1979, en prensa). El ensayo de Tugendhat es mucho más rico en matices de lo que aquí queda reflejado; por ejemplo, tiene en cuenta las diferencias entre los juicios morales de primera, segunda y tercera persona, insiste en especificar la estructura de lo que él llama «experiencia moral», etc. A mí me interesa especialmente resaltar aquellos puntos que inciden en mi crítica del trascendentalismo ético.

25. *La sociedad abierta y sus enemigos*, Paidos, Buenos Aires, 1967, p. 335.

ta en práctica de una facultad: es, más bien, la «carga» y la «obligación fundamental de continuar revalorando nuestras estrategias a la luz de nuevas experiencias».[26] Finalmente, Perelman ha querido construir una teoría de la argumentación libre de los cánones de la lógica formal y más cercana a los artificios de la retórica, cuya finalidad no es demostrar verdades ni deducirlas de axiomas: no convencer al adversario, sino persuadirlo para que asuma o, por lo menos, atienda a otras opiniones.[27]

Rechazar el punto de mira trascendental significa renunciar a juzgar inequívocamente el mundo, optar por una racionalidad abierta, dialógica, retórica, basada en «conjeturas y refutaciones», en la asunción provisional de teorías sin temor a la confrontación con teorías adversas. Hacer realidad la situación de «diálogo», en otras palabras, no es lo mismo que proyectar una «situación ideal de diálogo» y, desde esa proyección *mía*, elegir lo justo. A fin de cuentas, la perspectiva trascendental nunca dejará de ser una perspectiva *solipsista*. Los seres humanos, precisamente porque no son dioses, necesitan del discurso racional, tienen que hablar y dialogar. Pero ninguna opinión es identificable con la razón sin más. La actitud racional, entendida como «capacidad de afrontar situaciones inéditas», ha de ser crítica, revolucionaria, expuesta a la confrontación y a la refutación, en lugar de limitarse a juzgar las situaciones a la luz de unas definiciones formales. No se trata de averiguar qué es la racionalidad —empresa vana—, sino de habituarse a «dar razones», a argumentar. Se trata de ir aprendiendo a realizar la síntesis entre un *sentido* moral que todos

26. *La comprensión humana*, Alianza Universidad, Madrid, 1977, pp. 497-503.

27. Cf. Chaïm Perelman, *Rhétorique et Philosophie*, P.U.F., París, 1952; *L'Empire rhétorique*, Vrin, París, 1977.

tenemos y esa razón que también nos constituye pero que no se encuentra en estado puro.[28]

El error está en el método, en seguir buscando un firme punto de apoyo, unos criterios. Es un error porque la argumentación ética, expresión de nuestros límites y contingencia, de nuestras *posibilidades*, no ha de seguir el camino seguro de la ciencia. Sólo contamos con un sentido, una experiencia, una memoria ética conformada por valores absolutos ejemplificados muy deficientemente en la práctica. La familia, por ejemplo, quiere materializar un ideal de comunidad, afecto, reciprocidad, y las normas de fidelidad, respeto y servicio mutuo, amor recíproco, etc. tienden a consolidar ese ideal. No es función de la ética poner en duda el ideal, sino atacar la institución familiar por aquellos flancos que comprometen y frustran la realización del ideal.

Ningún código, por específico y casuístico que sea, nos evitará el desasosiego de tener que elegir por cuenta propia. No podemos consentir que las respuestas nos vengan dadas si creemos y confiamos en una conciencia moral. Un código como el impuesto por Jomeini al pueblo iraní es cualquier cosa excepto una normativa ética. Sentirse, saberse libre es arriesgarse. El verdadero juicio moral no es el que enuncia «el asesinato es malo» (mera tautología), sino el que decide llamar a algo «asesinato». Si los términos valorativos fueran simples nombres con referentes claros, si el bien y el mal estuvieran en las cosas y no en el juicio o en la

28. Como opina José Ferrater Mora en la sustanciosa Introducción a su *Ética aplicada*: «Desde luego, el citado sentido moral no es un don que nos viene del cielo: nos viene de 'la tierra', de nuestra constitución bio-social, y del curso de nuestra experiencia cultural e histórica. Semejante 'sentido' sería ciego sin la razón, pero una pura razón práctica sin un sentido moral arraigado en nuestra realidad bio-social y social-cultural sería vacía» (José Ferrater Mora y Priscilla Cohn, *Ética aplicada*, Alianza Editorial, Madrid, 1981, p. 40).

intención, en el querer, ¿podríamos hablar con sentido de autonomía y responsabilidad?

Por naturaleza, las cuestiones éticas son insolubles: siempre existirá otra forma de enfocar el problema, que le dará un sentido distinto. Si no fuera así, no diríamos que somos limitados. Quizá las cuestiones insolubles sean políticamente estériles —Weber *dixit*—, pero no creo que sean también éticamente estériles. Al contrario: en la perentoriedad de tener que preferir o juzgar sin la certeza de no equivocarse radica precisamente la responsabilidad, que constituye la estructura del ser moral. Una sociedad plural como la nuestra no puede estar conformada por imperativos categóricos, sino por «el imperativo herético».[29] Para los antropólogos, son épocas amorales aquellas en que la magia o el tabú determinan tan rígidamente las formas de vida, que no se da la duda sobre el qué hacer. Ser moral es ser autónomo, poder transgredir la ley y, por lo tanto, *dudar* sobre qué debo hacer. Este último aspecto, esencial en éticas antiguas, como la de Aristóteles, ha perdido preponderancia en las éticas llamadas *deontológicas*, bajo cuya rúbrica se alinean Kant y los kantismos y contractualismos de diverso tipo: «qué debemos hacer» no es, en ellos, una pregunta sobre la duda moral, sino una pregunta por el fundamento de la moralidad. Un intento de hacer que coincidan el ojo humano y el ojo divino. Las religiones jamás fueron tan optimistas: «Sé muy bien que es así: que el hombre no lleva razón contra Dios», se queja Job, el mal llamado «paciente». Pensando en parejas incongruencias, Kierkegaard decidió degradar a la moral y salvar a la religión, porque en el «estadio ético» los anhelos de absoluto apuntan

29. El último libro de Peter Berger, *The Heretical Imperative*, analiza la crisis religiosa de la sociedad moderna atribuyéndola al «imperativo herético», la necesidad de «escoger» que se hace absoluta en la modernidad.

siempre a fines excesivamente humanos y mediocres. En la época del filósofo danés, no era insólita la figura del «caballero de la fe»; la figura de nuestra época es, en cambio, la del *agnóstico* que cuenta con una virtud ausente en el ateo o el creyente: la virtud de no renunciar a nada, de no admitir ningún juicio como definitivo, de conformarse, más o menos sabiamente, con la duda, la incertidumbre y la perplejidad.

III

MÁS ALLÁ DEL BIEN Y DEL MAL

The bliss of man (could pride that blessing find)
Is not to act or think beyond mankind

ALEXANDER POPE

El método trascendental se presta a soportar una actitud conformista, que desconfía de la viabilidad o transparencia de las grandes empresas revolucionarias, prefiriendo para sí la postura del francotirador: hace la guerra por su cuenta, desde el más puro reducto del yo o desde la idea más nítida de la sociedad humana, amparándose en la objetividad y legitimidad de unos principios y valores formalmente irrefutables, cuya vigencia teórica es garantía de una remota pero posible autotrascendencia de lo que hay. Dicha garantía se desvanece, sin embargo, en cuanto el método trascendental pierde el sustento de la trascendencia (Dios o un sucedáneo) que lo mantenía firme y erguido. La esperanza de que llegue a cambiar lo que hay aparece, entonces, vacía y sin fundamento. Se descubre que el sujeto portavoz de la moralidad no es sino un hombre cualquiera, proclive a equivocaciones y desvíos de todo tipo. Se pone de manifiesto el fraude encubierto en la inoperatividad de los principios últimos. Por eso, cuando las filosofías trascendentales parecen haber agotado sus posibilidades y dado de sí cuanto podían, les llega el tiempo a las *antiéticas*. Son estas últimas filosofías seguras de sí mismas, convencidas de conocer el camino hacia una efectiva y real transformación del hombre y de una práctica social sustancialmente viciada. Frente al pesimismo conformista y esperanzado en que se cobijan los filósofos de miras trascendentales, estos otros suelen ser arrogantes, confiados, optimistas; no se

ocupan en averiguar de parte de quién está la razón, porque están seguros de tenerla ellos; el nihilismo es su peor enemigo; creen en la posibilidad, si no de una salvación total y definitiva de la humanidad, por lo menos de una reconciliación satisfactoria del hombre con la sociedad, con la tierra o consigo mismo. La ética que se sigue de tal actitud lo es en un sentido profunda e intencionadamente distinto del tradicional —es, más bien, una *antiética*—, pues, lejos de producir nuevos imperativos o principios, alimenta el propósito de acabar con la necesidad de todos ellos.

Con mayor o menor intensidad, los rasgos apuntados constituyen el denominador común de dos filosofías, por lo demás muy distantes y distintas, salvo en esa condición revulsiva y provocadora ante la ética como tal. Estoy pensando en Marx y en Nietzsche, y tampoco pierdo de vista a Spinoza, como telón de fondo de ambos. Los tres propician un final feliz, no alcanzable por los medios de la ética: Spinoza propugna la salvación por el conocimiento; Marx es el profeta de la salvación por la política; Nietzsche, el pregonero del superhombre. Ninguno de los tres se propuso hacer teoría ética, sino, por el contrario, refutarla y destruirla: la *Ética* de Spinoza es una ontología; Marx sólo menciona a la moral para vituperarla como uno de los pecados típicos de la sociedad capitalista; Nietzsche hace la crítica más mordaz y despiadada de la moral cristiana, predicando, en contra, la vuelta al revés de todos los valores. Se sitúan, pues, los tres fuera de la ética y muestran escasa preocupación o, lisa y llanamente, desprecio por las cuestiones de estructura, forma o fundamento de la moralidad. Parecen encontrarse ya en esa perspectiva *sub specie aeternitatis* que les otorga el don del discernimiento entre el bien y el mal, parecen conocer el más allá de las dicotomías y esci-

siones y vislumbrar el bien que por fuerza acabará venciendo.

No es cierto el argumento que, a propósito de cualquier teoría revolucionaria, aduce que el cambio se limita a sustituir los viejos ideales por otros, manteniéndose intocados los mismos paradigmas o categorías mentales que se critican. En este caso, por lo menos, la intención de Spinoza, Marx y Nietzsche es situarse en principio fuera de esas estructuras. A decir verdad, confían en demoler a la ética socavando los prejuicios o condiciones materiales que la producen. Se proponen poner de manifiesto, no la futilidad de tal o cual categoría o norma ética, sino la futilidad de la ética misma, pasada, presente o futura, puesto que siempre aparecerá supeditada a una misma estructura mental y material, a una estructura de dominio. Así, Spinoza escribe que las nociones del bien y mal no son sino «modos de imaginar», o que los llamados «vicios» (el odio, la ira, la envidia) «se siguen de la misma necesidad y eficacia de la naturaleza», por lo que conviene considerar «los actos y apetitos humanos como si fuese cuestión de líneas, superficies y cuerpos».[1] En *La ideología alemana*, se nos pone en guardia contra la falsa comprensión del comunismo, que «no es una prédica moral». A propósito de *Aurora*, Nietzsche, por su parte, advierte que, en tal libro, «la moral no es atacada, simplemente no es tomada en consideración».[2] En los tres casos, la moral filosófica, burguesa o cristiana es contemplada como corolario de una ontología equivocada, de un orden social viciado y corrupto, de una humanidad enfermiza y débil. La ignorancia, los intereses partidistas o la debilidad han sido las causas reales de sendas

1. *Ética*, III, prefacio.
2. *Ecce Homo*, Alianza Editorial, Madrid, 1971, p. 88: «Este libro —sigue Nietzsche— concluye con un '¿o acaso?' —es el único libro que concluye con un '¿o acaso?'».

teorías éticas supuestamente vírgenes. En tanto producto y a la vez legitimación de prejuicios o estructuras deficientes, la teoría ética se inserta en un círculo que hay que romper, no sustituyendo unos ideales por otros, sino extirpando las situaciones de donde brotan los modelos y proyecciones ideales.

Pero la crítica radical sólo se da allí donde se encuentra afianzada una resuelta esperanza de salvación previsible: en los casos que nos ocupan, bajo la forma de un género de conocimiento totalmente adecuado, de una sociedad totalmente emancipada o de un hombre totalmente autosuficiente. Bien es cierto que el fin permanece borroso: ¿cómo es el conocimiento racional o intuitivo de Spinoza? ¿cómo será la sociedad comunista? ¿qué rasgos definen la figura del superhombre? A pesar de lo cual se postula una meta, que no es trascendente ni escatológica, pero sí supone el exterminio de todas aquellas condiciones que hacen necesarias las instituciones represivas, entre ellas, la institución moral. Meta final donde el deber ser carece ya de explicación y justificación. Así, en Spinoza, el conocimiento racional de ideas adecuadas se traduce en pura *descripción* de *lo que es* y ocurre. El comunismo, para Marx, no es un *ideal*: es un «movimiento» que transforma y a su vez procede de las condiciones opresivas de la época.[3] Del superhombre nietzscheano tal vez no se tengan ejemplos, pero sabemos que es el único propósito justo de una existencia irremediablemente perdida, cuyo lema está, por encima

3. «Para nosotros, el comunismo no es un *estado* que debe implantarse, un *ideal* al que haya de sujetarse la realidad. Nosotros llamamos comunismo al movimiento *real* que anula y supera el estado de cosas actual» (K. Marx y F. Engels, *La ideología alemana*, Grijalbo, México, 1972, p. 37). Cita que se encuentra reforzada por esta otra de Lenin: «En Marx no existe ni una brizna de utopismo; no inventa ni imagina una sociedad 'nueva'. No, él estudia, como un proceso de historia natural, la *génesis* de las nuevas sociedades *que surgen* de la antigua, las formas de

del «tú debes» y el «yo quiero», en el «yo soy» de los dioses griegos.[4]

El presupuesto que subyace a mi crítica de los «paradigmas éticos» de la modernidad, entre los que se cuentan tanto los modelos trascendentales descritos en el capítulo anterior cuanto las críticas al idealismo de aquéllos, tratadas en este capítulo, es que todos ellos adolecen de un mismo defecto o *parti pris*: el de no asumir la convicción de que la razón práctica es *más imaginativa que racional* (en el sentido spinozista de ambos términos), y que intentar sobreponerse a tal limitación pensando y juzgando la práctica desde una supuesta racionalidad pura significa perderse en una teoría superflua, inútil y, en definitiva, dogmática. La razón pura es propia de seres etéreos que, al contrario de lo que le ocurría a la paloma kantiana, no necesitan el aire para volar, por lo que carecen también de libertad para querer el mal y desechar el bien. ¿A qué fin, pues, imaginar teorías que se empeñan en obviar o remediar las contingencias humanas, cuando lo que debería intentarse es constatarlas? José Luis Aranguren protestaba hace unos años en el mismo sentido: «hallar una 'moral nueva' que termine con *todas* las 'asimetrías' no me parece ni posible ... ni deseable, pues terminaría, al propio tiempo, consigo misma. La asimetría, es decir, la tensión, contradicción e insatisfacción humana es, para mí, la única fuente inagotable de la moral. Si se secase, ésta se convertiría en un artefacto mental inútil, tecnológicamente

---

transición entre una y otra» (V. I. Lenin, *Opere scelte*, Roma, 1965, p. 887). U. Cerroni, por ejemplo, comentando ambas citas, apela a la distinción entre el «socialismo científico» y los socialismos utópicos que sí imaginan sociedades nuevas. Ahora bien, si el marxismo apunta a una transformación radical de lo que hay, ¿no se hace imprescindible la oposición a la sociedad real desde una sociedad ideal? (*Problemas de la transición al socialismo*, Crítica, Barcelona, 1979, p. 56, n. 6).

4. *Obras completas*, IV, Aguilar, Buenos Aires, 1967, p. 357.

eliminado por una sociedad de perfecta 'ingeniería social'».[5] Buscar esa «moral nueva» para un ser simétrico y sin conflictos es zafarse del «como si» falaz de los principios trascendentales para seguir sustentando un proyecto trascendente (aun cuando se afirme intrahistórico) igualmente frustrante. Ir más allá de la ética equivale a suscribir un fin suprahumano, un proyecto utópico en el único sentido desechable del utopismo: que la utopía deje de serlo, como ha escrito Javier Muguerza. Se puede y se debe acabar con la forma y el contenido de la moral burguesa, cristiana o islámica, pero ninguna sociedad imaginable ha de dejar de sentirse insatisfecha ante el presente, incluidos, por supuesto, los *ideales* del presente, pues en el momento en que desapareciera tal sentimiento de insatisfacción habría que empezar a dudar de la existencia de una razón práctica.

Según Horkheimer, «la utopía tiene dos aspectos: por una parte representa la crítica de lo existente; por otra, la propuesta de aquello que debería existir. Y su importancia estriba principalmente en el primer aspecto».[6] Pues bien, aunque a ningún marxista o nietzscheano se le oculta hoy que la existencia feliz y conciliada no es sino el producto neurótico e ideológico de la misma situación conflictiva que se quiere superar, pese a todo, sigue habiendo en ambos una excesiva fe y seguridad en «la propuesta de aquello que debería existir». Propuesta que, cuanto más «racionalizada» se pretenda, más autofrustrante ha de devenir, por obstaculizar el aspecto subrayado por Horkheimer como más válido: la crítica de lo existente. No ha de extrañar,

5. En *Talante, juventud y moral*, Ed. Paulinas, Madrid, 1975, p. 157.

6. «La Utopía», en Anhelm Neusüss, *Utopía*, Barral, Barcelona, 1971, p. 97.

en consecuencia, que mis objeciones al intento de superar o eliminar el «deber ser» aparezcan muy similares a las esgrimidas en el capítulo anterior contra el punto de vista trascendental. Ya Agnes Heller reconoce que el intento de acabar con la moralidad sólo es posible en teoría, y esa teoría —añado— corre dos peligros: 1) confundir a la ética con la mera estrategia política; 2) perder de vista el carácter específico de la condición social del hombre.

En un ponderado estudio sobre la racionalidad marxista, mi buen amigo Gerard Vilar califica de idealistas a los marxistas posteriores a Marx por su tendencia a alinearse junto a los defensores de un trascendental Espectador Imparcial o Preferidor Racional y «seguir pensando y actuando *como si* hubiera garantes (la Dialéctica, el Advenimiento del Comunismo, etc.), convirtiéndose así el marxismo en la otra cara del positivismo».[7] Opina Gerard Vilar, y no le falta razón, que el pensamiento del «como si» es hoy inadecuado, porque nada garantiza la feliz realización de ninguna praxis pensable. Y pues fallan las garantías, *el proyecto comunista debe entenderse como un imperativo moral.* Ahora bien, ese imperativo de transformación de la realidad social y humana tendría como contenido los dos artículos de fe irrenunciables para el pensamiento marxista: el sujeto histórico de la revolución es el proletariado y la meta de ella la sociedad sin clases. Lo cual significa que el fin de la sociedad, el bien de todos, la emancipación universal pasa necesariamente por la liberación del proletariado (o, en general, del oprimido) y apunta a la sociedad sin clases, sin propiedad privada, sin instituciones represivas como el Estado, la política, el Derecho o la

7. *Raó i marxisme*, Edicions 62, Barcelona, 1979, p. 217.

moral misma: la sociedad sin conflicto. Está claro, y hoy nadie lo discute, que el socavamiento de las estructuras de dominio o la supresión de todas las alienaciones humanas es el único ideal ético. Está claro, hoy también para los marxistas, que el proyecto comunista no significa el fin de todas las alienaciones humanas. Ahora bien, en tal caso, ¿qué puede significar construir una ética a partir del ideal comunista? En tanto imperativo moral, ¿en qué se diferencia dicho proyecto de las varias Ideas Reguladoras que ha ido produciendo la filosofía moral trascendental?

O bien las categorías de «proletario» y «sociedad sin clases» se entienden como categorías abstractas, formales, meras paráfrasis del ideal de igualdad y libertad, con toda la carga de imprecisión que comportan, o bien refieren a una estructura social determinada cuya realización implica la transformación radical de las relaciones que estructuran la sociedad que conocemos. En tal caso, no le queda a la ética mejor tarea que la de imaginar los medios más adecuados y eficaces para llegar al fin previsto y propuesto. Pura cuestión de estrategia política o ingeniería social, con todos los vicios y defectos implícitos en ella: el despotismo, la coacción, el terror, tentaciones fáciles y supuestamente legítimas cuando se tiene claro el contenido del Bien preferible. A ese propósito, Javier Muguerza se ha referido por extenso a la obra de Gerard Vilar que ahora comento, lamentando en ella la reducción de la razón práctica a mera razón instrumental.[8] Yo lo diría de otra forma. Es cierto que la ética no puede atender *sólo* a la racionalidad de los medios, descuidando la de los fines; pero tampoco puede afirmarse sin más que la ética debe tratar de los fines, sino, más

8. En *El don de la perplejidad*, en prensa.

bien, que medios y fines han de contemplarse como indisociables. Es decir, la ética no cuenta con unos fines últimos certeros y configurados hasta el punto de que puedan prestarse a su propia instrumentalización. Al contrario, son los medios los que van dando contorno a los fines de tal modo que un medio de por sí inmoral (como lo es la tortura o la agresión gratuita al otro) para conseguir un fin bueno en abstracto (la libertad, por caso) es una *contradicción moral.* No hay medios malos o injustos para fines buenos: si el medio es moralmente reprobable, hay que dudar de la moralidad del fin que ese medio persigue. En ética no tratamos de llegar a ninguna parte ni de obtener una solución definitiva. Defendemos unos ideales, unos derechos, que no son inmutables ni intangibles, son revisables y corregibles y su revisión y corrección, la crítica de los mismos, es la forma de ir realizándolos, la forma de mantener la tensión ante una realidad que está muy lejos de agradarnos y dejarnos tranquilos. La virtud de donde dimana el valor de los fines últimos es precisamente su ambigüedad: no dicen nada concreto, por lo que pueden adaptarse a cualquier circunstancia imprevista o nueva; no anulan, por tanto, el poder y la importancia de la preferencia y la decisión. Como ya he dicho antes, los principios trascendentales de la razón pura son en la práctica inoperativos y mendaces, y sólo se hacen eficaces y funcionan como criterios de la acción a costa de convertirse en reglas rígidas y dogmáticas. Algo muy similar hay que argumentar a propósito de las teorías globales que propugnan un modelo de sociedad. ¿No es suficiente prueba de lo que digo el modelo soviético o la radicalización que no parece saber eludir ninguna de las revoluciones sociales? Porque del mismo modo que la libertad o la justicia se verifican realizándolas, la verdad de un modelo

de sociedad se mide por la posibilidad de hacerlo real, es decir, de *programar* su puesta en práctica. Y, como ante cualquier definición utilitarista del bien, surge la pregunta: *¿quién decide?*, ¿quién determina qué es lo más útil para la mayoría, suponiendo que se pueda determinar, sin merma de la libertad de nadie, esa general «utilidad de la mayoría» (aun en el caso de que bajo ella se designe al proletariado)? O si, como concluye Agnes Heller tras pensar detenidamente sobre el asunto, la función de la ética es precisar y tratar de satisfacer las necesidades radicales del hombre y de la sociedad, ¿a quién corresponde esa precisión?, ¿no estamos postulando de nuevo un ojo trascendental capaz de ver la totalidad?[9] En cualquier caso, y como le ocurría al sujeto empírico atento a los imperativos de la razón trascendental, la autonomía moral queda en entredicho: la razón pura no es práctica.

Todo lo cual nos lleva a preguntarnos hasta qué punto la exigencia de universalidad y de igualdad, que parece definitoria del Bien, ofusca, en lugar de iluminar, las escisiones de la razón práctica. Aunque el proyecto comunista no signifique ya la feliz identidad, simetría y unidad de la especie humana, sigue siendo, sin embargo, entendido como imperativo moral, un proyecto de salvación, la única salvación imaginable y, en consecuencia, plenamente legitimada y justificada. Para decirlo brevemente: tomado como imperativo ético, el proyecto comunista no es sino una ideología de salvación redentora con todas las ambigüedades que los ideales encierran; si, por el contrario, se quiere suprimir la ambigüedad, el peligro de dogmatismo y de reduc-

9. *La evolución de la vida cotidiana*, Materiales, Barcelona, 1979, pp. 144-145.

ción del imperativo ético a programa político es irremediable.[10]

¿A qué fin, pues, postular un «más allá del bien y del mal», un deber ser o un bien que sólo engendra frustraciones o nos lleva a la barbarie? Es un deber ser demasiado lejano, demasiado puro, en contraste con una realidad que ignora la nitidez y la transparencia. Y es que, en el fondo, ningún sistema ético consigue liberarse del anhelo de absoluto y trascendencia, de un trasfondo que huele escandalosamente a inciensos religiosos. Buscamos el bien total, la felicidad absoluta, la reconciliación definitiva, y nos olvidamos del presente casual, precario, imponderable, que debería ocupar a la ética.

Ha escrito Horkheimer que «toda moral, al menos en los países occidentales, tiene su fundamento en la teología». La añoranza de lo que no es pero debería ser. Y lo malo —insisto— no consiste en proyectar ideales y utopías, sino en impedir que acaben autonomizándose y dominándonos.[11] El pensamiento religioso, y lo mismo cabe decir del metafísico, está movido por la pretensión fundamental de

10. M. A. Quintanilla, en un libro reciente, rechaza la concepción humanista-ético-religiosa del marxismo, para entenderlo como un «programa de investigación científica» (en el sentido que el tal concepto tiene para Lakatos), donde la exigencia de una praxis determinada nace del propio programa y no de una ideología superpuesta. Entre la ambigüedad implícita en el pensamiento religioso de salvación y el dogmatismo de una teoría acrítica de la acción, Quintanilla opta por una filosofía moral que «debería renunciar a todo ideal de salvación, debería sustituir el objetivo religioso de salvación humana por propuestas más concretas formuladas tentativamente y para las que no hay por qué reivindicar ninguna garantía definitiva de acierto o de bondad» (*A favor de la razón*, Taurus; Madrid, 1981, p. 71). Por mi parte, estaría totalmente de acuerdo con la opción de Quintanilla, si el abandono del fundamento último no revirtiera, en su caso, en un alegato a favor de la razón tecnológica.

11. Cf. el artículo de J. Sádaba, «¿Es posible una política sin teología?», *Leviatán*, 4 (1981), pp. 75-85; la mala cara de la teología —escribe Sádaba— es la proyección de un Dios que nos domina.

dar sentido al mundo, esto es, dar razón de las miserias e injusticias de este mundo por la fe y la confianza en una redención final. Que Dios haya muerto o no es lo de menos: se le busca un sustituto que mantenga la distancia entre el bien y el mal, antinomia que, en definitiva, sólo es resoluble por la sumisión de un extremo al otro.

Decía que la construcción de teorías globales de la sociedad, de grandes sistemas que funcionen como imperativos éticos por realizar, sólo puede engendrar la frustración o la barbarie. Nadie más alejado de tal proyecto que Nietzsche, cuya profecía de la muerte del Gran Garante de la moral anuncia a su vez el comienzo de una era más allá de las antinomias sostenidas por la visión ética del mundo: el bien y el mal, el placer y el dolor, la apariencia y la realidad, la verdad y la mentira, la muerte y la vida. ¿Por qué —se pregunta Nietzsche— la verdad, el placer, la realidad, valen más que la mentira, el dolor o la apariencia? ¿De dónde viene la idea de un «mundo-verdad» o un «mundo-razón» como contrapunto de este mundo? ¿Por qué pedir que todo sea de otra manera? La división entre lo bueno y lo malo, lo que es y lo que debería ser, suena necia y arrogante: presupone que se conoce cuál es el fin, el plan o destino del mundo. Pero cuando ni Dios ni la Razón parecen dispuestos a responder de esos valores supremos, se expande «el temor ante un general 'en vano'», la convicción de que nada vale ni tiene sentido, no hay contestación al «por qué» de la existencia. La secuela de la falta de fundamentos creíbles es el nihilismo, el trágico «conocimiento de un largo despilfarro de fuerzas, la tortura que ocasiona este 'en vano', la incertidumbre, la falta de ocasión de rehacerse de algún modo, sea éste el que sea, de tranquilizarse sobre cualquier cosa, la vergüenza de sí mismo, como si hu-

biéramos estado engañados mucho tiempo...».[12] Contra el nihilismo debe luchar el «espíritu libre», fuerte, «señor de la tierra», que no necesita ninguna fórmula moral para aprobar sus pasiones, que sabe hacer un uso no cristiano y no ético del sufrimiento, del ascetismo, de la soledad. No tenemos un modelo de superhombre porque el ideal debilita al hombre. El superhombre no se compara ni se iguala con nadie, no quiere «mejorar», sólo quiere ser más fuerte, superarse. El *conatus* spinozista es, para Nietzsche, poco exigente: no «perseverar en el ser», sino superarlo. Contra el hombre educado en el instinto de rebaño, contra el sujeto escindido que reproduce en su interior la concepción dicotómica, ética, de la realidad, Nietzsche imagina «hombres superiores, más allá del bien y del mal, más allá de aquellos valores que no pueden negar que nacen de la esfera del sufrimiento, del rebaño, de la mayoría..., un ideal invertido..., 'pagano, clásico, noble'».[13] Contra la «seguridad», la «incertidumbre», contra el par «causa-efecto», la «creación continua»; contra la «voluntad de conservación», la «voluntad de poder».[14]

El superhombre es un hombre *distinto* (*altreuomo* traducen —mejor— los italianos), divinizado, pero no según las religiones monoteístas, sino un dios entre otros muchos, pagano, autosuficiente, que «acoge en sí las contradicciones y problemas de la vida y los resuelve»[15] *¿Los resuelve?* Muerto Dios y ausentes sus sucedáneos, ¿dónde se sustenta la fe en la salvación de la humanidad? Rechazada la idea de progreso, de tarea, de fin, negada la tesis de que la vida tenga un sentido formulable y unitario, una razón de ser, ¿hay redención posible? Y, sin embar-

12. *La voluntad de poder*, Aguilar, Buenos Aires, 1967, p. 21.
13. *Ibid.*, p. 384.
14. *Ibid.*, p. 390.
15. *Ibid.*, p. 388.

go, Nietzsche se niega a hacer suyo el «en vano» del nihilista. El superhombre «quiere» la vida. Querer el instante feliz es querer asimismo todos los instantes neutros o infelices que fueron y serán, porque sin el contraste no habría felicidad imaginable. El Eterno Retorno —nota Fernando Savater— es una «doctrina selectiva», pero no en el sentido (que le da Deleuze) de que seleccione lo alto, lo afirmativo, lo fuerte para hacerlo volver, sino que «selecciona *entre quienes son capaces de soportarlo y los que no*, entre quienes son capaces de soportar todo el contenido del mundo, una y mil veces, por fidelidad a un solo momento de dicha, y quienes necesitan que un solo momento concuerde punto por punto con sus deseos o decretan su rechazo».[16]

Nietzsche apuesta por el todo o nada. Rechazada una moral que aniquila al hombre, opta por vivir al margen de la moral. Los valores, los ideales, los fines son por definición reactivos, un deber ser que se nutre de la negación de lo que es. Conviene, pues, eliminarlo para quedarnos con la afirmación gozosa de lo que hay. Si en Marx la tensión ser-deber ser ha de acabar suprimiéndose por la absorción del primero en el segundo, en Nietzsche se prescinde de este último: no hay deber ser, el deber ser es negativo, debilita, aniquila, disminuye al hombre.

En un mundo como el nuestro, hay que preguntar, ¿es posible ese pensamiento *radicalmente afirmativo*? La alegre indistinción entre el bien y el mal se ofrece como antídoto de una ética ocupada únicamente en pensar el Bien; un Bien tan absoluto y alejado de la vida que conocemos, que sólo puede nutrirse de la negación del presente. Nietzsche no cree en el progreso, ni en la historia, ni en la sociedad, pero quiere creer en el hombre, que éste por lo menos se salve a sí mismo. Sea como sea, en

16. *Conocer Nietzsche y su obra*, Dopesa, Barcelona, 1977, p. 114.

resumidas cuentas, lo que se persigue con esa total superación del bien y del mal, aquí y ahora o en el futuro, es la abolición de la ética por la *transformación total* de la sociedad o del hombre o de ambos.

Ninguno de los sistemas éticos que circulan hoy nos satisface ni nos sirve porque, en el fondo, todos se parecen demasiado. Además, ya no compartimos el optimismo antropológico del que partieron la Ilustración, el utilitarismo, el marxismo o incluso Nietzsche. No es casual que, tras la crítica de Marx, Nietzsche o Freud a la ética burguesa o cristiana, la «nueva ética» se haya agarrado insistentemente al paradigma kantiano. No había otra opción, si seguía buscándose una legitimidad última no derivada de la necesidad histórica, eludiendo de esa forma el agnosticismo o la asunción trágica y pesimista de una realidad irredimible. No, no nos sirven los sistemas éticos que tenemos, porque habría que ir más allá del bien y del mal, pero no a través del esfuerzo imposible destinado a eliminar la tensión y el conflicto que irremediablemente nos constituyen. Pensamos maniqueamente la realidad —el bien y el mal, lo racional y lo irracional, lo que es y lo que debería ser— porque representándonos así las cosas encontramos una cómoda seguridad. La misma seguridad, anhelo de certidumbre, que es característica de cualquier actitud religiosa: existe un Bien, distante pero prometedor, posible en cualquier caso, desde el cual se miden las insuficiencias del presente. Existe también un Mal que acabará vencido por el Bien. Pero vimos ya que el Bien, producto de la razón pura, no funciona como criterio de la práctica. En ella, nos dijo ya Heráclito, «el bien y el mal son una misma cosa». No sólo lo que es bueno para un cierto fin deja de serlo para otro («un corte, una quemadura, son malos excepto cuando los realiza un cirujano»); no sólo la bondad de

las cosas es relativa a los gustos, necesidades, intereses o proclividades de los tiempos y los hombres, sino que el mismo hecho y la misma situación pueden aparecer buenos y malos al mismo tiempo y al mismo sujeto. Hay conflictos de imperativos y de valores no subsumibles bajo un imperativo categórico. ¿Cuántas veces somos capaces de arriesgar un juicio de valor definitivo, sin ambigüedades, sin reservas? «La virtud es conocimiento», afirmaban los griegos; pero ellos mismos añadían que no somos omniscientes, luego nos está vedada la seguridad que proporciona la buena conciencia, la seguridad del deber cierto y cumplido.

Desde Sócrates a Epicuro, el pensamiento moral estuvo vertebrado en torno a dos preceptos délficos: «conócete a ti mismo» y «de nada demasiado». La conjunción de ambas máximas expresa el carácter paradójico y trágico de la ética: la norma, la medida, el equilibrio son irrenunciables, aun cuando no se tenga ni se pueda lograr un criterio *a priori* de la justa medida. Al contrario, hay que irla descubriendo en la práctica. «Conócete a ti mismo» significa 'conoce y asume tus propios límites, mide tu comportamiento, pero desde ti mismo; nada ni nadie, sino tu propia razón práctica —no una razón pura universal—, es decir, la «prudencia» y la «temperancia», son el criterio de tu verdad'. No hay, en definitiva, un Bien (que puede decirse de muchas maneras), ni un Mal, negación y vacío del Bien previamente postulado: hay, por el contrario, un mundo asimétrico, desajustado, contradictorio, en el cual la elección y la decisión son ineludibles. Y aunque la acción tenga un horizonte de simetría, de justicia, de falta de tensión, lo que se persigue con ella nunca es realizar la Idea. Lo que el justo, el prudente, el virtuoso hagan vale por sí mismo, no por sus resultados. ¿A qué otro valor, a qué otra felicidad puede aspirar una conducta amenazada

siempre por la propia frustración, y que, en último término, ha de cargar con la frustración definitiva, con la muerte?

No estoy suscribiendo en modo alguno la postura de quien afirma la inutilidad de los ideales o las utopías porque son inalcanzables. Sin sueños no se sobrevive. Mannheim, por citar sólo un ejemplo, consideraba positiva y progresista la desaparición de la ideología; no así, en cambio, la desaparición de la utopía, que «causa un estado de cosas estático en el que el mismo hombre no llega a ser más que un objeto».[17] No puede ni debe cejar el empeño por mantener unos ideales que sólo sirven al fin de denunciar la maldad de lo real y postular un mundo sin ella, sino aquellos ideales capaces de alentar el entusiasmo por la acción. Convendría distinguir, al propósito, entre lo que Tillich llama el «pensamiento utópico» y el «espíritu de la utopía»: «mientras que la utopía lleva necesariamente a errores, el espíritu de la utopía tiene otra dimensión que no determina previamente su corrección o incorrección». También Horkheimer, de un modo similar, piensa que el elemento «soñador», «intencional», es el verdadero ingrediente de la utopía, independientemente de su eficacia histórica. Y, en un sentido parejo, Dahrendorf critica el concepto de utopía como «nombre específico de las sociedades en que falta el cambio».[18] Evitar la esclerosis, pero mantener el espíritu utópico como expresión del desasosiego que nos produce la realidad en que vivimos, y también como incentivo de crítica constante, es uno de los pocos recursos que le quedan a la ética. ¿Cómo evitar el nihilismo cuando no nos merece credibilidad ningún proyecto de futuro? ¿Cómo mantener, sin autoengañarnos, una cierta esperanza? No podemos compar-

17. *Ideología y utopía*, Aguilar, Buenos Aires, 1966, p. 339.
18. Cf. A. Neusüss, *op cit.*, p. 56.

tir el excesivo regocijo de la tradición filosófica ante la venida de un mundo mejor o ante la capacidad de vivir *en* lo trágico alegremente. Perdidos en la selva de nuestras propias teorías, luchamos sin éxito por salir de ella. Si, como propone el sociólogo D. H. Wrong, entendemos por «teoría» el conjunto de respuestas dadas a una serie de preguntas inquietantes, el cometido teórico de las ciencias del hombre tiene un doble aspecto: 1) satisfacer el deseo de encontrar respuesta a las preguntas más universales sobre la naturaleza del hombre y de la sociedad; 2) relacionar esas preguntas con las necesidades y problemas de nuestra época, de forma que la teoría no se autonomice, volcándose sobre sí misma y perdiendo contacto con la realidad. Los sistemas éticos no plantean hoy las preguntas realmente «interesantes», y acaban reflexionando sobre sí mismos. ¿De dónde viene hoy la desazón?, ¿dónde se localiza la tensión? Y, más importante aún: ¿cómo hacer para no disimular ni ocultar esa desazón y esa tensión? La ignorancia, la desobediencia a la ley divina o humana, la debilidad, la irracionalidad, una estructura económica malsana, han sido sucesivamente los nombres del Mal, dependientes de una teoría del Bien supuestamente legítima. Al carecer de teoría del Bien, por desconfiar de todas, se nos hace difícil nombrar el Mal. Y el peligro que realmente acecha a la ética no es la falta de sistema, la incapacidad teórica: es el escepticismo radical, la complaciente instalación en un mundo que, por carecer de norte, pierde la capacidad de crítica y es insensible a la amenaza del «todo está permitido».

Nuestro problema no es el relativismo, sino el a-moralismo o la des-moralización. No debe preocuparnos tanto la legitimación de un deber ser, cuanto el mantenimiento de la tensión y el desasosiego ante una realidad que no debería ser como es. No estamos en condiciones de discurrir sobre el desarraigo

del mal en su totalidad. Además: sólo podemos imaginar un mundo *bueno* negando nuestra realidad, negándonos a nosotros mismos. Desde una supuesta visión *imparcial* sólo construiremos éticas válidas para un mundo en que la ética ya no sea necesaria. Un mundo que no es el nuestro. En último término, la ética no puede abdicar de un cierto ingrediente de resignación estoica. Porque, como ha escrito bellamente Octavio Paz, el fin es inalcanzable: «nuestro futuro, aunque sea el depositario de la perfección, no es un lugar de reposo, no es un fin; al contrario, es un continuo comienzo, un permanente ir más allá. Nuestro futuro es un paraíso/infierno: paraíso por ser el lugar de elección del deseo, infierno por ser el lugar de la insatisfacción.... La tierra prometida de la historia es una región inaccesible y en esto se manifiesta de la manera más inmediata y desgarradora la contradicción que constituye la modernidad».[19]

Mi empeño hasta aquí ha ido dirigido a poner de manifiesto las insuficiencias del método trascendental aplicado a la reflexión ética. Tal vez Apel tenga razón al venerarlo como el horizonte de toda auténtica filosofía, incluida la moral; pero también tiendo a pensar que la complaciente fijación en dicho horizonte nos vincula a un reino ideal del que desaparecen los escollos con que tropieza el deambular humano. ¿Por qué el individuo que consigue salir de la caverna platónica quiere volver a ella, y por qué sus compañeros de cautiverio se obstinan en no oírle ni creerle?, preguntaba en cierta ocasión Emilio Lledó. Porque nuestro mundo es el de la caverna y no el otro. Vivimos en la oscuridad y no en la luz. La crítica trascendental se constituye a partir de un sujeto *a priori*, sin trazas de experiencia empírica; nuestro yo, por el contrario, no es

19. *Los hijos del limo*, Seix Barral, Barcelona, 1974, p. 53.

una esencia previa y permanente, sino que se constituye con y a partir de lo dado, participa de la accidentalidad, provisionalidad, finitud de un mundo físico y caduco.

Hasta Hegel, por lo menos, la filosofía moral se ha desarrollado de la mano y bajo el cobijo de la trascendencia, de la fe y la esperanza en lo absoluto. Cuando quiso desvincularse de todo ello manteniéndose, sin embargo, como *el punto de vista del bien y del mal*, tuvo que negarse a sí misma por falaz o por inefable. Las críticas de Marx, Nietzsche y Wittgenstein a la pretensión de juzgar moralmente al mundo coincidirían en ese rechazo. ¿Cuál es el balance de las diversas filosofías contemporáneas en lo que a la ética concierne? Tras la crisis de fundamentos que suponen el marxismo y el neopositivismo, los pensadores de tendencia marxiana preocupados por elaborar una teoría ética desertan del empeño, bien porque no aciertan a superar la tensión entre el voluntarismo y el dogmatismo objetivista (Lukács),[20] bien porque no encuentran el modo de afirmar unos principios sin reincidir en el temido peligro de la autenticidad o la mala fe (Sartre). La filosofía analítica, por su parte, más pródiga que ninguna en tal menester, se dispone por fin a abandonar sus tediosos análisis de los distintos usos de «bueno» y «debe», para revivir (no menos tediosamente, también hay que decirlo) la más clásica tradición anglosajona: un neocontractualismo, un neoutilitarismo, un antinaturalismo emotivista, siempre con el trasfondo respetable y respetado del método kantiano.

Seguramente no será posible salir del *impasse* en que nos encontramos sin renunciar a esa *macroética* fundamentalista, a favor de una *microética*.

20. La tesis doctoral de Gerard Vilar tratará extensamente sobre este interesante aspecto del pensamiento de Lukács.

Lo que por tal deba hacerse o entenderse es difícil de precisar; pero sí cabría indicar aquellas actitudes que la microética no debe adoptar, las ambiciones que ha de desechar. En primer lugar, *el ideal de una salvación definitiva* (por la vía del conocimiento, de la política o de la autotransformación del hombre), que nos fuerza a postular un yo o una sociedad supuestamente realizables; un fin, por lo tanto, que no sirve (pero está formulado para que sirva) como criterio de conducta; un fin que, además, no nos apetece (pero «debería» apetecernos) como perspectiva de felicidad. No olvidemos que nuestra idea de felicidad se constituye y se nutre desde la propia precariedad, desde la amenaza de ser finita y desvanecerse. Dicho de otra forma, la teoría moral, que no es sino una teoría sobre los límites y contingencia de la realidad humana, no ha de cobijarse en lo necesario y absoluto, sino hacerse cargo de una realidad que no es ni buena ni mala, sino ambivalente y confusa. Segundo, hoy más que nunca conviene que la ética se responsabilice menos de fijar principios y codificar la conducta y mucho más de *luchar contra el a-moralismo y la desmoralización*. La falta de legitimaciones y de fundamento no puede ni debe repercutir en la adopción del aforismo de Wittgenstein, «en el mundo todo tiene el mismo valor», como máxima de la razón práctica. Tal vez esa exigencia, que no es otra que la de mantener la tensión entre el ser y el deber ser, sea el imperativo más urgente y decisivo de nuestro tiempo.

IV

DE LA ILEGALIDAD IDEAL

Je juge cette longue querelle de la tradition et l'invention
De l'Ordre de l'Aventure
Vous dont la bouche est faite à l'image de celle de Dieu
Bouche qui est l'ordre même
Soyez indulgents quand vous nous comparez
A Ceux qui furent la perfection de l'ordre
Nous qui quêtons partout l'aventure

GUILLAUME APOLLINAIRE

La oposición *fisis/nomos* es una entre las muchas antinomias del pensamiento filosófico que suelen estar más claras en la cabeza del teórico que en la realidad. Es la antítesis a que se alude para explicar el nacimiento de la reflexión ético-política en la *polis* griega. Contra la hegemonía indiscutible de una aristocracia de la sangre, empieza a abrirse camino la reivindicación de la igualdad de todos los ciudadanos ante la ley. Pero es preciso fundamentar entonces la validez absoluta, la «naturalidad» y no arbitrariedad de lo legal. Si flaquea, como de hecho ocurre, esa fuerza efectiva, religiosa, capaz de legitimar la validez y aplicabilidad de unas leyes universales, *fisis* y *nomos* se separan: lo natural subyace a los artificios normativos sin someterse enteramente a ellos, llegando incluso la naturaleza a representar la verdad contra la falsedad de las leyes. Se suceden las polémicas en torno a si el origen de los dioses, las organizaciones políticas o las virtudes morales se fundan en la necesidad natural o el decreto legal. Y la comunidad de filósofos se disgrega: unos defienden la ley como única opción realista o como única vía hacia la civilización y el progreso; otros se pronuncian a favor de los impulsos naturales no constreñidos por imperativos legales, a favor de una naturaleza que acaba mostrándose más humanitaria que el artificio legal.[1]

1. Para la concepción de la moral y política griegas en el siglo v a C., a partir de la antítesis de 'fisis' y 'nomos', cf. W. K. C. Guthrie, *The Sophists*, Cambridge University Press, 1971, pp. 55-134.

La antítesis naturaleza/ley ha ido reproduciéndose, con otros nombres, en una serie de dualidades formal y materialmente análogas: apetito y razón, particularidad y universalidad, diferencia e igualdad, caos y orden, bien y mal. A partir de tales opuestos, la aventura de la humanidad se nos ofrece como el incansable y estéril esfuerzo por hacer transitable el tortuoso camino que va del yo al nosotros, otro par semejante a los anteriores. Y se diría que la opción ha de ser excluyente: apostar por el nosotros significa renunciar a la subjetividad, de igual manera que apostar por la razón, por lo universal, por la igualdad o por el orden significa reprimir los deseos, negar lo privado, abolir la diferencia y el caos.

¿Por qué este pensamiento antinómico y maniqueo que nos fuerza a buscar el triunfo absoluto del bien contra el mal, a esperar la absoluta redención de todas las escisiones? ¿Por qué esa insistencia en pronunciarnos a favor de uno de los extremos de la antinomia, y nunca de ambos a la vez? Parece que no existe un término medio: o se muestra uno defensor de la razón, la ley y el orden, o no nos queda otro remedio que apostar por la sinrazón, la ilegalidad y el caos. O se agarra uno desesperadamente a un deber ser lejano e irreal, o tiene que dejarse perder en la confusión de lo que hay.

A Lukács las dicotomías citadas se le antojaban típicas del pensamiento burgués. No niego que la burguesía no fuera especialmente prolija y complaciente con tal tipo de clasificaciones exclusivistas, pero lo que también se advierte en el fondo de todas ellas es esa pasión ancestral de la metafísica por la totalidad. Como notaba ingeniosamente Belarmino, el filósofo y zapatero de la novela de Pérez de Ayala, la filosofía va en busca de la única palabra que todo lo explica, algo así como «la horma para todos los zapatos»; y esa horma ha sido en unas

ocasiones la ley y en otras la naturaleza. En cualquier caso, se ha tendido a suprimir un aspecto o una perspectiva de la realidad en beneficio de otra, se ha tendido a eliminar la vertiente que no encaja en el sistema.

Una de las ideas que estoy tratando de defender es que si existe una facultad que mueve y explica la acción humana, si existe eso que llamamos «razón práctica», ésta es radicalmente *ambivalente*. Tal vez haya acciones de por sí calificables como buenas o como malas, pero la razón que está tras ellas es de dimensiones más complejas y jamás se encuentra ante el dilema de tener que elegir entre un bien o un mal indiscutibles, sino entre distintos bienes o diferentes males, elección que siempre implica el sacrificio y la privación de otras tantas cosas no menos apetecidas, elección que, por lo tanto, nos dejará siempre mal sabor de boca. El hombre es un ser dividido, finito y limitado que, paradójicamente, anhela la identidad y la infinitud. Y el error está en pensar lo contingente y temporal desde el punto de vista de lo eterno, desde una perspectiva sobrehumana. Volviendo al desarrollo del capítulo anterior: el conflicto social no se resuelve proyectando una futura sociedad sin conflictos, desde la cual se quiere transformar el presente. Nuestro suelo lo constituye la lucha, una lucha en la que no puede haber vencedores absolutos, porque nadie alcanza a tener nunca toda la razón.

No sería lícito, sin embargo, imputarles a los grandes filósofos esas deformaciones teóricas, debidas mayormente al afán escolástico de sistematización y encasillamiento propio de ciertos intérpretes de su pensamiento. Al contrario, en la obra de todo gran pensador encontramos siempre algún momento de desconcierto y malestar ante una realidad que encaja poco y mal en las categorías abstractas. Y entiendo que es buena filosofía la que lejos de

ocultar su desazón ante la vulnerabilidad del sistema, la pone de manifiesto y consigue transmitir esa incertidumbre. Uno de esos momentos lo encontramos, por ejemplo, en el Platón maduro de *El Político*, desengañado y pesimista ante la viabilidad de una República ideal, enfrentada a la paradoja entre una *ilegalidad ideal* y una *legalidad necesaria*. Aunque lo ideal —dice— sería la ausencia de leyes, la legalidad es necesaria puesto que no vivimos en la época de Cronos, felizmente gobernada por el orden, sino en una época caótica fatalmente proclive al retroceso. Es cierto que anhelamos vivir sin coacciones ni otros mandatos que los autoimpuestos, pero ese ideal no vale para la sociedad mediocre, sociedad de ignorantes, que es a la que pertenecemos; en ella no hay otro remedio que la legalidad: ahora bien, una legalidad concebida como mal menor, es decir, precaria, provisional y corregible, puesto que ningún legislador tiene derecho a arrogarse las prerrogativas de un dios.[2]

Kant es otro pensador de la escisión humana, sin visos de salvación en este mundo. Especialmente el Kant, también tardío, que piensa «la historia desde un punto de vista cosmopolita». En la naturaleza del hombre —leemos en él— existe una «sociabilidad insociable» o «tendencia a agruparse en sociedad, acompañada de una aversión general que amenaza constantemente con desunir la sociedad». Tendencia y aversión a un tiempo, porque el hombre necesita y a la vez soporta mal la convivencia. Pero Kant piensa que una comunidad formada por hombres libres, estables, racionales y responsables tiene un carácter absolutamente nouménico y utópico: es inevitable, por tanto, la convivencia puramente fenoménica y jurídica.

Huelga decir que la solución kantiana de los dos

2. Platón, *El Político*, 294 a-300 c.

mundos no es de nuestro tiempo, calificado de pagano, herético, post-cristiano, o, en cualquier caso, sin apoyos trascendentes. Desconfiamos de unos imperativos de la razón capaces de legitimar la legalidad sobre la ilegalidad, o de legitimar simplemente ciertas legalidades. Pero es que, si nos falla ese criterio o fundamento último, parece que no nos queda otra opción que la anarquía del «todo está permitido» o «todo tiene el mismo valor». Ambas posturas, insisto, son puramente teóricas. La práctica se atiene a otros cánones: jamás la mueven imperativos categóricos, ni se aviene a la total ausencia de normas. Las garantías de la legalidad se nos muestran insuficientes, pero el deseo de la ilegalidad suele de hecho encubrir la esperanza de una legalidad distinta. Los sociólogos nos hablan de la desorientación y la incomodidad que hoy siente el ser humano en un mundo cuyo pluralismo lo hace poco acogedor. La creciente burocratización y racionalización de la existencia coincide con la ausencia de un universo simbólico unitario o de una ortodoxia convincente. Quedan al descubierto, sin encauzar y sin explicar —ni siquiera tienen nombre—, aquellos aspectos de la existencia que se resisten a la total racionalización, así como los impulsos que, por el impacto de la secularización, ya no son expresables como «religiosos». Por necesidad, a la fuerza, la conciencia humana tiene que ser «herética»: las muchas posibilidades de elección institucional (habitación, vestido, trabajo, ocio, religión, hijos) se estrellan ante la fragilidad e incertidumbre de unas creencias que no sirven de puntales firmes. El hombre moderno no se siente reflejado en el sujeto trascendental kantiano que, de un modo impersonal, sabía preguntarse por los límites del conocimiento, por el deber ser o por el ser y esperanzas del hombre; es la propia subjetividad la que se siente sola e insegura en un mundo demasiado

absorbente, y tiene que preguntarse sin remedio qué debo creer, qué debo hacer, quién soy.[3]

Si esto es cierto, deberíamos encontrarnos en el terreno más propicio para sentir en nuestra propia carne la tensión entre una ideal ilegalidad y la legalidad necesaria. Ocurre, sin embargo, que la falta de garantías, de criterios, de creencias firmes, coincide con la creciente racionalización de la vida. Y el resultado es un sujeto perdido que tiende a ignorarse a sí mismo. Cualquier individuo con una mínima capacidad autorreflexiva debería sentirse víctima de la llamada «socialización deficiente»: la falta de simetría entre la realidad objetiva y la subjetiva, el distanciamiento del yo que no se deja integrar totalmente por la sociedad. Como ha escrito recientemente F. Rella, «la muerte de Dios predicada por Nietzsche, la muerte del Yo, del sujeto del saber clásico, ha abierto el espacio de la precariedad: el tiempo de la caducidad y del precipitarse de las cosas y de las palabras en el abismo de la crisis, de la falta de fundamentos. Este tiempo, que Nietzsche procuraba contemplar alegremente, en realidad se presenta a sus propios ojos como un tiempo de tensiones insoportables».[4]

Pero las tensiones se soportan mejor si uno no es consciente de ellas. Y ésa parece ser la tónica del hombre de hoy, que fácilmente se presta a ser engullido, material y espiritualmente, por la burocratización. En *The Presentation of Self in Everyday Life*, el sociólogo E. Goffman nos ofrece una concepción

3. P. Berger atribuye al pluralismo de la modernidad el desconcierto ante una realidad en la que las cosas no nos vienen dadas, sino que hay que elegirlas, y donde, por lo mismo, al individuo le resulta difícil hacerse con una religión, una moral o una identidad; «dicho brevemente: los hombres modernos deben preguntar continuamente qué pueden creer, qué deben hacer y, finalmente, quiénes son» (*Pyramids of Sacrifice, Political Ethics and Social Change*, Pelican Books, Harmondsworth, 1977², p. 201).

4. F. Rella, *Il silenzio e le parole*, Feltrinelli, Milán, 1981, p. 67.

de la vida humana especialmente reveladora de la incapacidad del hombre de nuestro días para vivir su desconcierto y desamparo como una tensión positiva y creadora. Según Goffman, la existencia es la puesta en escena de un drama en la que a cada quien le incumbe representar unos papeles determinados de antemano. Puesto que nos está vedada esa visión de la totalidad que nos permitiría discernir a dónde vamos y qué queremos hacer, sólo nos resta la opción de someternos a la representación de los roles que la sociedad nos ofrece cumpliendo los deberes establecidos para cada uno de ellos. El individuo, nos dice Goffman, es un actor «fabricante de impresiones» frente a los demás, para lo cual echa mano de los diversos papeles que la sociedad le brinda y le señala como adecuados para cada caso. El comportamiento del individuo no es sino la repetida ritualización de una serie de situaciones previamente definidas y caracterizadas. Cada cual representa el papel que el momento exige de él y se esfuerza por conseguir una buena *performance* a fin de producir en los demás la impresión debida. Cuenta habida de que se trata de una «puesta en escena», la teoría de Goffman subraya la importancia de dos aspectos formales. En primer lugar, el personaje y el yo no llegan nunca a la identificación plena. Dicho de otra manera, el yo es un haz de funciones o roles distintos, que le obligan a asumir objetivos y valores también distintos y aun contradictorios. El individuo tiene que *far bella figura*, quedar bien (como se espera de él) ante los demás, aun cuando sabe que sólo está asumiendo unos ritos. En segundo lugar, puede ocurrir que la representación se frustre, en cuyo caso no sólo queda desacreditado el actor, sino también la interacción y la misma estructura social constituida como el lugar del encuentro y encargada de definir la situación y mantenerla ante la constante amenaza de de-

sintegración. Consciente de tal peligro, al actor le mueve la sola preocupación de que la obra salga bien.

En suma, Goffman nos muestra un yo que se comporta cínica y convencionalmente, cuya única motivación es causar, ya no una «buena impresión» (dando a «buena» un mínimo de sentido ético), sino la impresión correcta según las normas, usos y costumbres que la sancionan. Si alguna valoración o ética se encuentra en el trasfondo de esas «representaciones» es puramente funcional, destinada a servir y mantener el sistema. «Nuestra actividad —escribe el propio Goffman— ofrece mil implicaciones de índole moral, pero en tanto actores no sentimos el menor interés moral por ellas. *En tanto actores, somos vendedores de moral.*»[5] «Moralidad», en el sentido peyorativo de Goffman, es sinónimo de integración social, de «socialización». No existe, pues, una conciencia moral, incómoda e insatisfecha, porque el yo desaparece en la dispersión de sus varios papeles, y asume sin traumas las contradicciones inherentes a ellos. A tal propósito, ha observado agudamente Alasdair MacIntyre que en la «modernidad corporativa» está ausente la visión unitaria del *hombre como tal*, de la que dependía una ética de tipo aristotélico.[6] Las virtudes y los vicios de nuestra sociedad remiten a los requisitos, a las reglas, emanadas de los distintos roles que constituyen la interacción social. Al individuo le falta un criterio que unifique valorativamente todas sus actuaciones y las despliegue en un complejo de virtudes tan coherentes como las de la *Ética a Ni-*

5. E. Goffman, *The Presentation of Self in Everyday Life*, Pellican Books, Harmondsworth, 1978[4], p. 243.

6. A. MacIntyre, «Corporate Modernity and Moral Judgement: Are They Mutually Exclusive?», en K. E. Goodpaster & K. M. Sayre, eds., *Ethics & Problems of the 21st. Century*, University of Notre Dame Press, 1979, pp. 122-135.

cómaco. Nos encontramos ante la total «burocratización del espíritu»,[7] no somos «personas», sino «personajes» que dan mejor o peor su papel. Actuar dignamente significa aquí «cumplir con el deber», en el sentido más funcional de la expresión, es decir, ser al mismo tiempo, una madre responsable, una esposa complaciente, una profesional competente, etc., etc., siempre en consonancia con las costumbres y usos socialmente admitidos. El yo sartriano, guardián contra el riesgo de la «mala fe», no tiene lugar en el mundo descrito por Goffman. Todo lo contrario, pues el yo que los demás me imputan es un producto de mi propia representación y no la causa de la misma. Goffman concluye uno de los capítulos de *The Presentation of Self...* suscribiendo las palabras de Sartre: «Se toman muchas precauciones para aprisionar al hombre en lo que es, como si viviéramos con el constante temor de que escapara, que se desprendiera de sí mismo y repentinamente tratara de eludir su condición.»[8]

Posiblemente, la teoría goffmaniana sea un ejemplo más de ceguera con respecto a la llamada falacia del *homo sociologicus,* denunciada certeramente por D. H. Wrong en un celebrado artículo sobre «la concepción hipersocializada del hombre». En él acusaba Wrong a las teorías sociológicas contemporáneas de incidir en una concepción del hombre que no se correspondía adecuadamente con la naturaleza social humana. De nuevo, el problema hobbesiano del orden social se había querido resolver por dos vías confluyentes: 1) la internalización de las normas sociales; 2) la concepción del individuo como un *status-seeker* o *acceptance-seeker.* En suma: un ser social conformista, presto a habituarse a lo establecido, a integrarse en la normalidad. Si la rea-

7. Cf. el artículo de I. M. Zeitlin, «La sociología de E. Goffman», en *Papers,* 15 (Barcelona, 1981), pp. 97-126.
8. E. Goffman, *op. cit.,* p. 82.

lidad fuera tal y como la teoría nos la cuenta —argumentaba Wrong—, ¿cómo se explicarían la violencia, el conflicto, la rebelión, el sentimiento de represión que experimenta el individuo ante y contra la sociedad? ¿Qué parte tendrían en el comportamiento humano motivaciones al parecer tan reales como los intereses materiales, los impulsos sexuales o la ambición de poder? Wrong remite a Freud para recordarnos que, si es cierto que el hombre es un animal social, de ahí no se deduce que sea un animal «totalmente socializado». Por el contrario, su misma naturaleza social es generadora de conflictos, dudas y antagonismos, que se resisten a la socialización o adaptación a las normas de cualquier sociedad pasada, presente o futura. Las teorías sociológicas, en consecuencia, adolecen de un grave defecto «sociologista». Ninguna de ellas se hace eco del énfasis freudiano en la biografía como clave para entender la existencia humana, olvidando, así, «las motivaciones y complejidades más profundas del corazón humano, y las raíces somáticas, animales, de la vida emocional».[9]

En efecto, una de las constantes del interaccionalismo simbólico y otras corrientes afines de filiación fenomenológica y pragmatista es la explicación de la conducta desde una única perspectiva: la búsqueda de identidad, de seguridad, del reconocimiento por parte del otro, el amparo en una estructura nómica que otorgue confianza y legitime las propias acciones. Las normas de cualquier tipo, desde las reglas morales, pasando por el Derecho positivo, hasta los usos y costumbres que no pueden ser transgredidos porque son comúnmente aceptados, las normas en general son garantía de la armonía entre el individuo y la sociedad. Y en la medida en que

9. Cf. D. H. Wrong, *Skeptical Sociology*, Heinemann, Londres, 1976, cap. 2.

cumplen tal función son válidas y legítimas. Es decir, son el factor indispensable para el logro de una socialización afortunada. Frente a ella, la socialización fracasada es el desvío de la norma. Ese desvío tiende a ser explicado como la socialización en una realidad distinta de la dominante. «La desviación proviene de la imposición 'afortunada' de un *status* no deseado.»[10] Y puesto que son las estructuras de poder las que definen la realidad, es decir, lo normal y lo patológico, el marginado lo es porque así lo determina el cuerpo social. «La desviación no *es* una cualidad del acto que la persona realiza, sino más bien una consecuencia de la aplicación por otros de reglas y sanciones a un 'delincuente'. El desviado es alguien a quien la etiqueta le ha sido aplicada con éxito; comportamiento desviado es el que la gente etiqueta así.»[11] La llamada *labelling theory*, de esa forma, pone de manifiesto hasta qué punto el poder es capaz de «producir realidades», como la del desviado, definiendo, creando y ejecutando normas. Según el proceso en cuestión, no son los actos del desviado, sino la *reacción social* provocada por la desviación de las normas la que provee al delincuente o al criminal de su identidad como tal. En definitiva, es la ley y su aplicación lo que favorece el desarrollo de la desviación así como las reacciones producidas en el medio ambiente.

Sin duda existe un cierto parecido entre las citadas concepciones sociológicas y la teoría de los actos lingüísticos de J. L. Austin. En ella están ya totalmente superadas las nociones clásicas, abstractas y esencialistas, de significado o de verdad, debi-

10. P. Rock, *Deviant Behaviour*, Londres, 1973, p. 122. Para todo este apartado sobre la conducta desviada y las teoría sobre ella, cf. la exposición de R. Bergalli, «Origen de las teorías de la reacción social», *Papers*, 13 (Barcelona, 1980), pp. 49-96.

11. H. S. Becker, *Outsiders: Studies in the Sociology of Deviance*, Nueva York, 1963, p. 9.

do a que se ha puesto especial énfasis en subrayar la función comunicativa del lenguaje, frente a la clásica función descriptiva. Se trata de un punto de vista pragmático desde el que se pretende considerar no el lenguaje en abstracto, sino los actos concretos realizados con y por el lenguaje, actos cuya validez se mide por la adecuación y acatamiento de las reglas del juego. La promesa, el reproche, la duda, el consejo, la blasfemia o la burla lo serán sólo en la medida en que se realicen ajustándose a las normas socio-lingüísticas aceptadas por el todo social. La creatividad o autonomía lingüística tiene unos límites; el individuo que no acata las normas del grupo se arriesga a no ser comprendido, a perder su condición de hablante. En pocas palabras: como la socialización afortunada, la comunicación afortunada pasa por la sumisión a los usos y costumbres «normales», aceptados y, por lo tanto, justos.

¿Qué ocurre con aquello que no puede ser comunicado a través de los canales usuales del lenguaje? Tal vez Austin remitiría para respondernos a aquellos usos que no son serios sino «parásitos» con respecto al lenguaje normal, es decir, que sólo a partir de éste son significativos: así el poema, el soliloquio, la comedia o el drama. Parasitario sería asimismo el comportamiento del desviado o del marginado. Una etiqueta puesta desde la normalidad y el orden con el fin de preservar la realidad tal cual es. Nos encontramos ante la imagen típica del sistema funcionalista: por un lado, unas leyes, normas o costumbres cuya legitimación no parece ser otra que la de su propia supervivencia (no importa cuáles sean las leyes, lo importante es que las haya); por otro, las situaciones anormales, desviadas, aparecen privadas de su posible fuerza revulsiva y crítica, porque no son tomadas en serio: la sociedad les otorga el nombre preciso para arrogarse el derecho de aprovecharse de ellas e ignorar su autén-

tica razón de ser. El equilibrio social no corre ningún riesgo. Y la tensión entre lo normal y lo patológico, la tensión entre *fisis* y *nomos*, por donde hemos empezado, no se da porque uno se encuentra ya definido como ser normal, integrado, o como enfermo. Lo mismo ocurre si lo enfocamos desde la perspectiva del lenguaje: o uno habla el lenguaje común, el lenguaje de todos, o se condena a sí mismo al silencio.

A propósito de teorías como la de Goffman se ha dicho que sólo han podido darse «en una sociedad como la norteamericana, con sus posibilidades igualitarias y su estructura móvil de clases. Nunca podrían haberse dado en un ámbito rígido en el que las costumbres y los modos de conducta se mantuvieran a través de las generaciones».[12] Se ha dicho también que son teorías parciales, explicaciones de la armonía social pero no del conflicto, de la comunicación, pero no de la incomunicación, que ignoran muchas de las motivaciones de la acción humana. Ninguna de dichas objeciones es infundada. Pero hay que reconocer también que la sociedad norteamericana ha dejado de sorprendernos (de fascinarnos incluso, como hacían las películas de los años cincuenta), porque ya se parece demasiado a la nuestra; y que, por muy variadas que sean las motivaciones de nuestra conducta, priva sobre todas ellas la tendencia a dejarse definir, a dejarse llevar por la inercia social. Esa imagen sórdida y poco alentadora que Goffman da de los humanos, «el hombre como un jugador de roles y manipulador de proposiciones, costumbres, gestos y palabras»,[13] es una imagen verificable en multitud de ejemplos. La experiencia que ha supuesto el paso a la modernidad no está ni mucho menos exenta de

12. Cf. R. Bergalli, *art. cit.*, p. 59.
13. R. P. Cuzzort, *Humanity and Modern Sociological Thought*, Nueva York, 1969, *apud* R. Bergalli, *art. cit.*, p. 63.

la ambivalencia propia de la figura prometeica: ansia y oportunidad de liberación, por un lado; temor, angustia, alienación, soledad, por otro. La autonomía bien entendida, es decir, no al modo kantiano, sino como la capacidad de aplicar e interpretar la ley, exige un precio muy alto: una cierta instalación en la *anomia*, la pérdida de unos canales de actuación tranquilizadores y estables, el rechazo de las definiciones establecidas, la falta de un horizonte que dé sentido a la existencia. Sobre esa instalación en la *anomia* como actitud positiva en tanto crítica y provocadora de costumbres y leyes quiero extenderme un poco a continuación.

«Anomia», en la acepción de Durkheim, no es nunca la ausencia total de normas, como indicaría literalmente el término, sino un «estado de no integración o de desorganización social», porque las normas existentes son inadecuadas, contradictorias, no legitimadas. Lo que Durkheim predicó de la sociedad como un todo, es igualmente predicable del individuo. La anomia sería, entonces, la falta de proporción, el destiempo existente entre los deseos y necesidades individuales y la conciencia colectiva. Así, en la acepción más psicologista de Molver, la anomia se define en términos de ansiedad, aislamiento, falta de horizontes: «el *estado de ánimo* del individuo cuyas raíces morales se han roto, que ya no tiene normas, sino únicamente impulsos desconectados, que no tiene ya ningún sentido de continuidad, de grupo, de obligación. El individuo anómico se ha hecho espiritualmente estéril, responsable ante sí mismo y ante nadie más. Se ríe de los valores de otros individuos. Su única fe es la filosofía de la negación. Vive en la delgada frontera de la sensación entre ningún futuro y ningún pasado».[14]

14. Cf. R. K. Merton, *Teoría y estructura sociales*, Fondo de Cultura Económica, México, 1970, p. 169.

Tal como los sociólogos nos la describen, la anomia tiene siempre efectos destructivos, bien para el individuo, bien para la sociedad. Yo reivindicaría, por el contrario, un estado de ánimo *anómico* (más cercano quizá al descrito por Merton) que, al tiempo que desintegra, distancia e insolidariza, no es espiritualmente estéril, porque materializa la tensión entre la dramaturgia social y el yo que no llega a disolverse ni agotarse en sus diversas actuaciones. El yo anómico sería el yo perpetuamente incómodo, insatisfecho, diferente de la realidad social que se empeña en definirlo. Ese yo residual propugnado por X. Rubert,[15] que se niega a escoger apoyándose confortablemente en la seguridad de la elección correcta, que no se deja domesticar por una «moralidad» que es pura sociabilidad funcional generadora de buena conciencia. Puesto que el comportamiento humano es comportamiento conforme a unas reglas, la crítica de las reglas vigentes no puede hacerse sino desde la búsqueda de otras normas; la actividad vital es normativa: no sólo sumisión al medio, sino constitución de un medio propio. En resumen: la anomia que hoy necesitamos ha de revestirse de dos características: 1) cumplir una función desestabilizadora; 2) asumir la visión trágica de la realidad. Veámoslas por separado.

1) Ya Durkheim puso de manifiesto que la anomia social era el primer paso hacia la búsqueda de una nueva instancia integradora. Disuelta la solidaridad mecánica, disueltos los valores míticos o religiosos que aglutinan al todo social, la sociedad desorganizada tiende a agarrarse desesperadamente a aquello que pueda devolverle la ilusión colectiva en torno a un Sentido. Ese peligro se hace patente

15. Cf. X. Rubert de Ventós, *De la modernidad*, Península, Barcelona, 1980, p. 43.

hoy en los intentos de encontrar nuevos impulsos que nos movilicen en torno a una serie de necesidades e intereses descuidados hasta ahora por la sociedad. Los movimientos feministas, ecologistas, homosexuales, antipsiquiátricos, etc., si por una parte ponen de manifiesto actitudes anómicas, por otra se encuentran ante el riesgo constante de perecer bajo su propia etiqueta, convirtiéndose en «portadores de sentido». En la medida en que consigan esto último, dejarán de tener la originaria función desestabilizadora, para ser asimilados por el Sistema.

2) Si es inútil buscar un Sentido unificador de la vida (no porque no se encuentre, sino porque será siempre la extrapolación de un sentido parcial), es porque hoy somos conscientes de la irremediable ambivalencia de nuestro mundo. Tal es el precio del pluralismo ideológico. Nos ocurre como a Pascal, que «respondía sí y no a la vez a los problemas fundamentales que plantea la vida del hombre y sus relaciones con los demás hombres y el Universo».[16] Vemos que la realidad no suele ser buena o mala, sino ambas cosas a la vez; no elegimos casi nunca entre el bien y el mal, sino entre bienes o valores de distinto cuño, debiendo cargar luego con la inevitable frustración que comportan los bienes o valores sacrificados. Las dos potencias en lucha que suelen constituir la materia de nuestras decisiones están, por lo general, igualmente justificadas (por lo menos, ante nuestros ojos). En lugar de rebelarnos contra nuestra contingencia fundamental, en lugar de proyectar una salvación personal y definitiva, asumimos nuestra limitación en el reconocimiento del otro como otro, en el reconocimiento de la necesidad del otro.

La vida en sociedad crea tensiones que moral-

16. Según subraya L. Goldmann en *Le dieu caché.*

mente deberían evitarse, porque el interés de la sociedad o del grupo no siempre coincide con el de cada uno de sus miembros. Vemos la inevitabilidad de la tensión, sin dejar de entender la condena moral de la misma. Las posibles o probables consecuencias y degeneraciones del desarrollo científico e institucional nos desbordan. Asistimos a constantes frustraciones del optimismo tecnológico. Todo tiene dos caras, y en ambas hay factores apreciables. Estamos perplejos, no porque nos falte un Dios, sino porque tenemos demasiados dioses: la diversidad de culturas, políticas, morales se nos ofrece como una estéril «guerra de los dioses». Porque en el fondo nos tememos que, como decía Wittgenstein, aun cuando todas las preguntas científicas estuvieran resueltas, el problema de nuestra vida seguiría siendo el mismo.

Solucionar la antinomia entre Ley y Naturaleza ha sido desde siempre la pesadilla del pensamiento ético. ¿Cómo sintetizar la universalidad de la ley y la autonomía del individuo? Por definición, la ley es universal, impersonal, imparcial; y el sujeto que se somete a ella renuncia por lo mismo a su autonomía. Y la solución kantiana —decíamos— está muy lejos de satisfacernos: la autonomía de la razón pura, la razón autolegisladora, se hace rigurosa y dogmática cuando actúa en la práctica. Nadie con un mínimo de pudor moral podría aplicar a su máxima, inevitablemente teñida de subjetividad, la exigencia de universalidad. No podemos renunciar ni a la pretensión de universalidad ni a la pretensión de autonomía, porque aquélla, en definitiva, garantiza la realización de esta última (¿cómo defender, sin ley, el derecho de todos a la libertad?). Pero la universalidad, hecha razón práctica, hipoteca la autonomía. Decididamente, la autonomía del yo legislador no coincide con la emancipación del su-

jeto socializado, no coincide con la independencia social y material del hombre moderno.[17]

Que la solución kantiana no nos convence puede significar que no hay solución posible o que el dilema está mal planteado. Tiendo a pensar que se trata de esto último; deberíamos intentar un cambio de paradigma. Y en este caso, el cambio partiría de dos supuestos: 1) la antinomia, la dualidad irreconciliable, no refleja la realidad en que vivimos; 2) si el carácter ambivalente y ambiguo de la realidad nos fuerza a adoptar una actitud trágica, conviene dejar de hablar de «horizontes de sentido». Estamos ya convencidos de que la autoidentidad es un mito. Con Horkheimer, desconfiamos de cualquier final feliz o escatológico: identidad con el Estado, con Dios, con la Razón o con la Naturaleza. Instalados en la tensión, no podemos ni queremos salir de ella, porque el hacerlo significaría dejar de ser humanos. Víctimas del «complejo de Prometeo» que nos incita a saber tanto o más que nuestros padres, nos sentimos más firmemente encadenados a la roca de nuestra contingencia cada vez que intentamos dar un paso hacia la solución del conflicto. Prometeo, rebelde, altivo e insurrecto contra los designios tiránicos de Zeus, infunde en el hombre una «ciega esperanza», que alienta el anhelo de vivir y destruye la amenaza de la muerte inminente. Pero el valor del fuego es también ambiguo. Y el ansia de vivir mejor transformando el mundo suele acabar en el fracaso o exigir a cambio precios impagables. El hombre se ve cogido en sus propias redes; Prometeo nunca es definitivamente liberado. Quizás ocurra que ese Sentido tras el que andamos no consista en la liberación total o en la universalización

17. En un sentido parecido se pronuncia E. Subirats, en «La Ilustración, la angustia, el poder», *El Basilisco*, 9 (Oviedo, 1980), pp. 41-46.

efectiva; está más bien en la lucha por una normatividad que constituya una realidad menos angustiosa.

Ha dicho Deleuze que existen dos maneras de trastocar la ley moral: ascendiendo a sus principios y denunciándola por usurpar una fuerza o potencia originales, o descendiendo a las consecuencias, sometiéndose a ella con la minuciosidad más extrema (la huelga de celo, por ejemplo). «La primera forma de trastocar la ley es *irónica*, y la ironía aparece en ella como un arte de los principios, del ascenso hacia los principios. La segunda es el *humor*, que es un arte de las consecuencias y de los descensos, de las suspensiones y de las caídas.... La repetición (reiteración de la existencia en ella misma, vuelta a empezar) es propia del humor y de la ironía, es por naturaleza, transgresión, excepción, manifestando siempre una singularidad contra los particulares sometidos a la ley, manifestando un universal contra las generalidades que hacen ley.»[18] Job sería un ejemplo de ironía, impugnación infinita de la ley; Abraham, ejemplo de sumisión humorística, muestra con el sacrificio de su propio hijo lo absurdo de la ley. Deleuze nos remite a Kierkegaard, a ese hombre que, por carecer de *an sich*, se recrea y se rehace de continuo dejando vía libre a la imaginación y sustrayéndose a la monotonía y reiteración del caminar ético. Y se nos ocurre también pensar en el maestro del pensamiento irónico, Sócrates, capaz de conjugar la rebelión arrogante con la sumisión a la ley. Sócrates al parecer carece de normas, no dicta sentencias ni imparte una doctrina, pero «hace ver a los hombres la necesidad intelectual de ella y les invita a unirse a él en la búsqueda

18. G. Deleuze, *Repetición y diferencia*, Anagrama, Barcelona, 1972, pp. 57-58.

de la verdad a través del método dialéctico de preguntas y respuestas».[19]

Proponía antes un cambio de perspectiva en la teorización de la existencia. Para evitar que sigamos siendo «mercaderes de la moral», conviene que aceptemos la ambigüedad de nuestras opciones y no lleguemos a identificarnos con ninguna de ellas. La «vuelta a empezar» a que invita Deleuze sería la instalación en un estado de ánimo *anómico*, irónicamente transgresor de la legalidad vigente en busca de otras legalidades más justas. En lugar de perdernos intentando encontrar el criterio de la legalidad (que no podrá ser otra cosa que la definición formal de la ley), pensemos que la legalidad es un «mal menor», como pensó en un cierto momento Platón, y corramos el riesgo de intentar nuevas formas de vida. La nostalgia o el anhelo de un mundo ideal sin leyes ni magistrados, un mundo poblado por hombres sabios, justos y santos, alimenta formas utópicas nacidas de convicciones que hoy no compartimos. No queremos ni anhelamos la felicidad de un Paraíso armónico; la felicidad para nosotros consiste en tener algo que hacer aquí y ahora, en medio de la contradicción, movidos por ella, en la premura por acabar lo empezado. Con Maragall sentimos que el cielo sólo nos place desde nuestra instalación terrena, porque

el nostre cel és la terra:
en la terra tinc l'arrel.

19. W. K. C. Guthrie, *Socrates*, Cambridge University Press, p. 127.

V

EL IDEAL DE AUTOSUFICIENCIA

«Compadezco a los hombres que se lamentan de la caducidad de las cosas y se pierden en la contemplación de la nulidad de este mundo. Estamos aquí precisamente para hacer imperecedero lo perecedero, lo cual sólo puede ocurrir si sabemos valorar ambas cosas»

J. W. GOETHE,
Schriften zur Naturwissenschaft

«¿Hay que vivir solo para ser libre?» La pregunta, que fue uno de los temas propuestos a los bachilleres franceses en los exámenes de junio de 1980, además de incitarnos al lamento por el desigual nivel entre nuestros estudiantes y los del país vecino, tiene la virtud de sugerirnos esa serie de «conexiones» y «diferencias» con las cuales Wittgenstein pretendía evitar que el filósofo se perdiera en la niebla de sus especulaciones. «Libertad», en efecto, connota, supone e implica «soledad», en la medida en que se diferencia e incluso se opone a «igualdad», a «universalidad» o a «uniformidad». Se sabe libre quien se siente autónomo, independiente, incoaccionado, insumiso, quien se resiste a verse perdido entre las cosas, enajenado en ellas o por ellas, extrañado en y por sus semejantes. Ser libre significa saber y poder *responder* de uno mismo, esforzarse por mantener una cierta integridad y coherencia. La libertad casa bien con la «diferencia», con la distancia respecto a lo que iguala e impide un autodesarrollo suficiente y satisfactorio.

De los tres ideales ilustrados —libertad, igualdad y fraternidad—, el último —la fraternidad— podía haber actuado a modo de puente entre los otros dos si se lo hubiese tenido más en cuenta, pues la fraternidad es perfectamente compatible con el reconocimiento de una cierta igualdad, y no estorba, antes propicia, el ejercicio de la libertad. Para confraternizar es preciso una reciprocidad y una simetría sólo posible entre individuos situados en un

plano que favorece un trato igual; individuos que, asimismo, son libres porque semejante trato excluye por principio el dominio de unos sobre otros. Pero a la Razón ilustrada le resultó incómoda la defensa de un ideal cuyas connotaciones cristianas ensombrecían el valor de la justicia, una virtud más racional, más mesurable y menos sensiblera. Había que reivindicar la igualdad y la libertad apelando sólo a la justicia, quedando la norma de la fraternidad —menos controlable, menos prescriptible— reducida a los estrechos horizontes de la caridad cristiana, cuyo sentido peyorativo iba en aumento a medida que la virtud teologal se constituía en la panacea de una falta real de justicia. Y ahí estaba el error. La fraternidad no debió ni debería nunca ocupar el lugar de la justicia: si ésta tiene como misión hacer reales la libertad y la igualdad, la misión de la fraternidad sería la de propugnar y valorar un tipo de relación interhumana que dulcificara las prescripciones justicieras de una razón que, aun siendo autónoma en teoría, de hecho siempre ha sido razón de Estado.

La independencia o la autonomía serían compatibles con una ley igual para todos si la fraternidad fuera un hecho. O, tal vez, de darse la fraternidad, no haría falta ley ninguna para garantizar la libertad. Por ahí parece que iban los tiros, por lo menos, entre los filósofos de la *polis*, quienes jamás dudaron en reservar su puesto a la *philía* entre las virtudes de más alto rango moral. Lo cual no deja de sorprendernos si, retomando la búsqueda de «conexiones» ya iniciada, tenemos en cuenta que el ideal apuntado en todas y cada una de las virtudes del ciudadano griego fue un ideal de independencia, la *autarquía*, que significa ser (dentro de *lo posible*, no lo olvidemos) el principio y la causa de uno mismo, procurarse el máximo desasimiento con respecto a todo y a todos, tener plena conciencia de cuan-

to nos aliena y nos subyuga para aprender a dominarlo, diferenciarse de lo común dando valor a lo más alto: el pensamiento, la vida contemplativa, única actividad en la que el individuo es consciente de la máxima expansión y autonomía. A partir de ahí se configuró, además, la categoría de *felicidad*. Ser independiente de cuanto nos atenaza, estar por encima de todo, es ser feliz. Ya lo dije antes: la ética, que trata de alterar y regular el orden de lo dado, instaura una aristocracia nueva; la aristocracia de la sangre, ilegitimable y arbitraria, es sustituida por una aristocracia del espíritu, también artificiosa, pero, en principio, más asequible a todos, más igualitaria. La *libertad interior* es el preludio de la reivindicación de una libertad material y pública cuya condición es el reconocimiento de la igualdad. Y es también esa autonomía espiritual —todo hay que decirlo— el consuelo que alienta cuando, por causa del destino o de la mala voluntad de los hombres, se cierne el desengaño sobre el proyecto ético de libertad y de igualdad totales. Sabemos que Epicuro, a las puertas de la muerte y ahogado por el dolor físico, opone «a todas estas cosas, el gozo del alma por el recuerdo de las pasadas conversaciones filosóficas».[1] (No sólo de pan vive el hombre.) Pero hay otro aspecto a subrayar. Y es que la reivindicación de ese elitismo espiritual, además de intentar subsanar unas diferencias injustificables por no adquiridas (diferencias de *status*, herencia, etc.), crea unos valores destinados a remediar unas faltas o, mejor, a satisfacer dos necesidades básicas: la necesidad de disfrutar y participar en la distribución de unos bienes materiales cortos, *escasos*, y la necesidad que sentimos *los unos*

1. «Carta a Idomeneo», en Epicuro, *Ética*, ed. Carlos García Gual y Eduardo Acosta, Barral, Barcelona, 1974, p. 161.

de los otros, la necesidad de vida social y comunitaria. Aunque si es cierto que sólo es feliz quien logra ser autosuficiente, en tal caso no se persigue la satisfacción de ambas necesidades, sino más bien la supresión de las mismas. A menos deseos, menos frustraciones, *ergo* más felicidad. Una lectura apresurada y simplista de la evolución del pensamiento ético desde Sócrates hasta el helenismo nos conduciría a tal conclusión.

Pero no vamos a quedarnos con la versión más fácil del problema. Aludía antes a la aparente incoherencia entre las necesidades básicas que la ética se propone remediar —necesidad de bienes materiales, necesidad de los otros— y el ideal de autosuficiencia. ¿Cómo se puede predicar una libertad autárquica (egoísta, por tanto), y alabar, al mismo tiempo, las excelencias de la amistad y de la justicia? Aristóteles y Epicuro hacen exactamente eso, aunque sus concepciones de la amistad o la justicia no sean idénticas. Para entenderlo, es preciso que ya desde ahora anticipemos una opinión en la que quiero insistir más: todo ideal ético —y la autarquía no es una excepción— es contradictorio y ambivalente, una muestra de las limitaciones de toda vida humana que se quiera auténtica. La ética es a la vez elitista e igualitaria, y ambos principios han de poder convivir. Las palabras en abstracto desbordan a las situaciones empíricas y las hacen aparecer contradictorias. Cuando uno aspira a la libertad, la fraternidad puede ser un estorbo, pero a nadie satisface el ejercicio de una autonomía solitaria. Para ser feliz hay que ser autosuficiente (la dependencia es una limitación, un peligro para la felicidad), pero también los amigos y la satisfacción de las necesidades básicas —y aun las menos básicas, todo hay que decirlo— son una ocasión y una condición de felicidad. En un análisis de las metá-

foras de la vida cotidiana, G. Lakoff y M. Johnson[2] hacen ver cómo la virtud, el bien, el orden significan un «arriba» contra el «abajo» del vicio, el mal, el desorden. Ser los mejores quiere decir estar arriba, distanciarse de los demás que no llegan a ese grado de excelencia. Obviamente, la ética, por definición, busca eliminar el «abajo» y dejar sólo el «arriba». Pero tiene en contra suya dos factores innegables: el destino y la debilidad de los hombres. Cuando el mal moral, que es una realidad cotidiana, y el mal físico, que es una necesidad ineludible, se obstinan por permanecer en nuestras vidas, quien aspire a la felicidad no tendrá más remedio que «montárselo solo» y como pueda, imaginando remedios contra aquello que la razón rechaza y no comprende, pero no es capaz de alterar.

La vida humana es *proyecto*, individual y colectivo; proyecto que conlleva un salirse de uno mismo y perderse en la pluralidad de formas de vida ya definidas y reguladas, pero que exige también el protagonismo, la no identificación con ninguna forma exclusiva porque todas son insuficientes.[3] Como proyecto de vida, la autosuficiencia remite a la aceptación del *ethos* como «morada», pero morada que no está ya dispuesta a la medida de mis aspiraciones, sino que cada cual tiene que construir a su medida. «El ingreso del alma en su morada» equivale a la inagotable inquietud por encontrar la paz del ánimo, el ingreso del alma en el verdadero saber, que ha de arrancar al hombre de la «sumisión ante un mundo mantenido por la inercia de una utilidad

2. George Lakoff and Mark Johnson, «Conceptual Metaphor in Everyday Language», en Mark Johnson, ed., *Philosophical Perspectives on Metaphor*, University of Minnesota Press, 1981, pp. 286-325.

3. Fernando Savater desarrolla con lucidez esa dualidad de «proyecto» y «no identidad» con ningún proyecto, en la que debería instalarse el sujeto ético. Cf. *Invitación a la ética*, Anagrama, Barcelona, 1982, especialmente «Primera parte».

falaz, pero también de la sumisión a los intereses de su singularidad particular».[4]

En el capítulo anterior me refería a la difícil síntesis entre universalidad y autonomía. Ahora, el ideal autárquico nos enfrenta a otra dualidad similar: la igualdad y la diferencia, ambas como prescripciones éticas. Por una parte, no se puede hacer ética sin reivindicar la igualdad, pero es fácil ceder a las tentaciones de seguridad de una moral heterónoma si, por otra parte y al mismo tiempo, no actúa el antídoto que proclama el valor de lo diferente. Por eso la ética es igualitaria y elitista. Se reclama la igualdad de los ciudadanos ante cualquier legislación, pero también se les pide a los mismos ciudadanos que sepan pensar por sí mismos porque la ley es siempre un apaño, un remiendo, un mal menor. Sócrates es la figura que muestra esa doble faz del comportamiento justo: modelo de respeto, junto a independencia y distancia frente a la ley. Sin dejar de valorar la ley como presunto portavoz de una razón universal, y precisamente cuando está clara la conciencia de la corregibilidad de cualquier ley humana, paralelamente hay que corroborar los derechos de la razón individual. De este modo, la ética griega no es una ética de normas, antes de modelos ejemplares.

En tal contexto, el hombre autárquico se nos presenta como *el rebelde frente a un mundo que no da la medida del ideal.* Pero rebelde por impotencia. Sus atributos serían los siguientes: A) independencia de todo lo superfluo; B) dominio de sí mismo como condición de independencia; C) contento de sí mismo como resultado del autodominio. Nos subyuga y nos aliena aquello que no es controlable, que no depende de nosotros. Hay que librarse, pues, de todo ello, *autodominándose.* Y aunque el camino

4. A. Escohotado, *De physis a polis*, Anagrama, Barcelona, 1975, p. 195.

sea duro, camino de ascetismo y austeridad, la contrapartida será la convicción de la propia superioridad, el contento —la felicidad— que produce el saberse dueño de los propios actos. Por lo menos ésa sería la teoría. Veámoslo más despacio.

A) *Independencia de lo superfluo* ¿De qué debemos independizarnos? Básicamente de tres cosas: a) de ciertos bienes materiales; b) de nosotros mismos; c) de los demás. Tres formas de independencia que interfieren entre sí como veremos a continuación.

a) *Independencia de los bienes materiales.* Desde Platón, las ideas ético-políticas aparecen como reacción al sentimiento insatisfactorio, incómodo, frente a un estado de cosas desajustado e inarmónico, conflictivo, contra el cual, y sea cual sea el poder ideológico en acción, la tendencia de los filósofos no ha sido la de incitar a una ética de la abundancia, antes afirmar el principio de que hay que prescindir de lo indispensable. Máximas como el «de nada demasiado» y virtudes tan centrales como la prudencia reflejan más que un optimismo de cara a las posibilidades humanas, la conciencia de una incapacidad para afrontar con solvencia el malestar producido por un estado en el que los recursos son escasos y están mal distribuidos.

Por la misma razón, las teorías contractualistas nacerán a raíz del miedo a la inseguridad implícita en un «estado de naturaleza» hipotético pero terrible. Tal vez en otra época, escribía Locke, *when the whole earth was America,* no hicieran falta normas ni coacciones de ninguna clase, pero hoy, sin ellas, sería imposible la convivencia. Ni Hobbes ni Locke ni Rousseau ni Kant muestran especial atracción hacia una forma de vida autosuficiente a la griega; el ideal de autonomía ha debido desprenderse de

esos ropajes autárquicos al destacarse como problema la condición social del hombre. La libertad que interesa defender y controlar es la libertad civil. Conviene mantener ante todo esa «sociedad posesiva de mercado» que, amenazada por la competitividad, funciona a modo de artificio que asegura los derechos individuales (propiedad, trabajo, vida) y controla el ansia ilimitada de riquezas, la cual amenaza de continuo con la explotación de la mayoría por quienes tienen más acceso a los bienes de consumo. Por otra parte, el aumento e importancia crecientes de la producción y las consiguientes expectativas de abundancia muestran más racional el apego a los bienes materiales. Sólo la desigualdad económica real actúa como imperativo de un control sobre la ambición desmedida de propiedad; control encarnado en el principio utilitarista que, desde Hobbes hasta hoy, domina la moral —y no sólo la anglosajona—: es lícito desearlo y procurarlo todo siempre que no se produzcan desequilibrios, siempre que *todos* o la mayoría salgan beneficiados, o no perjudicados, por la desigualdad. Kant, que no ve clara una moral de las consecuencias, por la imprevisibilidad y dependencia fáctica de las mismas, pretendió sin llegar a conseguirlo (como ilustra alguno de sus propios ejemplos) fundamentar la moral en un principio más puro. Los neoutilitarismos y neocontractualismos de nuestros días siguen una tendencia similar, convencidos de los peligros que comporta una dependencia sin criterios *a priori* de los bienes materiales.[5] Incluso el neo-marxismo

5. Como ejemplo del neocontractualismo estaría, por supuesto el «principio de la justicia» de Rawls, y como ejemplos de neoutilitarismo el que Gewirth bautiza como «principio de la consistencia genérica» («Actúa de acuerdo con los derechos genéricos de tus receptores, así como de ti mismo») o el formulado en la última obra de Brandt («No hagas jamás aquello que una persona racional no querría que todos o alguien hiciesen»). Cf. *supra*, cap. II, n. 11.

suscribe una cierta forma de utilitarismo. Después de la crítica al liberalismo burgués, porque oculta las relaciones de poder y las luchas de clases, pero después también de afianzada la convicción de que de la transformación de las relaciones de producción no se sigue la desaparición de la sociedad de consumo, Agnes Heller, por ejemplo, quiere derivar la ética hacia un estudio de las «necesidades radicales» del hombre, para calcular sobre ellas qué merece ser objeto de nuestra ambición. La elucidación de las necesidades básicas, como las deliberaciones sobre la calidad de vida, no son sino la versión actual de la permanente inseguridad ante una realidad pobre de recursos. Y esa inseguridad sólo se contrarresta por el pacto, el contrato o el acuerdo sobre cómo haya que distribuir los bienes, y, también, por la voluntad y capacidad de distinguir lo necesario de lo prescindible; una austeridad y una ascética que, en definitiva, son indisociables de una existencia mínimamente autónoma. Es sintomático que en una época de pesimismo económico como la que estamos viviendo se predique —según lo ha dicho Aranguren— una «ética de la penuria», «una nueva moral del deseo, del goze, del placer, sí, pero puestos en los bienes que están al alcance de todos, de la vida sencilla; moral del hacer de la necesidad no sólo, según el proverbio, virtud sino también *virtù*, cualidad estética no esteticista, antes bien puesta al alcance de todos».[6] Pactar los unos con los otros —el contrato— y acostumbrarnos a prescindir de lo prescindible es, a fin de cuentas, lo que la ética nos propone para enfrentarnos a la insuficiencia de bienes materiales.

6. José Luis Aranguren, «Ética de la penuria», *Revista de Occidente*, n.º 1 (1980), pp. 67-74. Para el tema de la escasez en la teoría ética, cf. A. Edel, *El método en la teoría ética*, Tecnos, Madrid, 1968, cap. XII.

b) *Independencia de uno mismo.* La independencia de las cosas comporta —decíamos— una actitud ascética que revierte sobre aquellos impulsos que llevan al yo a ambicionar lo que no debe o no puede querer porque, en definitiva, le perjudica o no le conviene. «Puedes ser invencible si no te arrojas a ningún combate en el que *no dependa de ti* vencer», dictaminó Marco Aurelio.[7] No significa el dictamen que la acción se mida sólo por el éxito; es que la libertad de hacer o dejar de hacer supone autolimitación, un cierto grado de *apátheia* o *ataraxía*, esto es, saber discernir cuándo es prudente y racional acatar las leyes y las costumbres o transgredirlas. No somos de una sola pieza, ni de una pieza con la sociedad toda, y es preciso luchar contra uno mismo, como es preciso luchar contra la sociedad, para llevar a veces una vida digna de tal nombre. Ninguno de los argumentos que aquí se apuntan es nuevo: todos han sido largamente defendidos en los variados capítulos sobre las pasiones que engrosan los tratados de la ética antigua y moderna. Las pasiones no son ni buenas ni malas; el mal está en el modo de juzgarlas, según vieron Zenón, Epicuro, Epicteto, Séneca o Marco Aurelio. Spinoza las admite como necesarias pero, en principio, «tristes», pues no suelen ir acompañadas de una idea adecuada; porque las pasiones le sobrevienen al hombre y pueden hundirlo y aniquilarlo, cuando lo que a éste se le pide es perseverar en el ser, entusiasmo por vivir. El entusiasmo lo da la empresa inacabada, el vivir con un programa por delante, aunque el programa tenga que ser rehecho muchas veces. ¿Qué significa hoy ser feliz?, le preguntaban recientemente a Umberto Eco. Y el semiótico italiano contestó justamente: «Tener algo que hacer que nos urge

7. *Enquiridión*, XIX, 1.

llevar a término.»[8] Para lo cual conviene llevar a cuestas un yo abierto, sin atributos que definan *a priori* el camino a seguir y nos gratifiquen además con la satisfacción del deber cumplido. Al sujeto ético no le está permitido descargar en su pasado los errores del presente. Es el yo del instante, que «inventa» el bien y el mal porque desconfía de las costumbres y la tradición recibida. Kierkegaard y Sartre fueron singularmente lúcidos en la denuncia de una ética «matrimonial» o de «mala fe», donde se obstruye cualquier posibilidad de innovación, donde la educación es pura *mímesis* que evita la desazón de tener que elegir por uno mismo. En definitiva, la independencia de uno mismo significa la autoexigencia de la decisión personal, de no abandonarse a la excusa de «lo que han hecho de mí».

c) *Independencia de los otros.* Aunque no hay acción con importancia ética que carezca de dimensión comunitaria, las decisiones las toma siempre el individuo solo. El reino de los fines kantiano es un reino de individuos que se resisten a ser manipulados siempre y del todo. Mientras haya Estado, el hombre será utilizado por los demás hombres, sentencia Fernando Savater en su suculento libro *La tarea del héroe.*[9] Ciertamente, la manipulación nos atenaza a través de los varios poderes institucionales de la sociedad: familia, escuela, trabajo, medios de comunicación, deporte, etc., etc. Y aún a eso hay que añadir la manipulación velada que ejercemos unos sobre otros en las relaciones aparentemente transparentes, simétricas y cordiales. Ya notaba Kant que era imposible encontrar un solo ejemplo de fidelidad, lealtad, amistad no enturbiada y degradada por motivaciones no éticas, esto es, em-

8. AA. VV. *Che cosa fanno oggi i filosofi?*, Bompiani, Milán, 1980, p. 152.
9. Fernando Savater, *La tarea del héroe*, Taurus, Madrid, 1982, p. 229.

píricas, procedentes de la sensibilidad y no de la razón. Sabemos que la utilización del otro a mi favor es inevitable. Pero tal vez habría que volver a postular el ideal aristotélico de la amistad según el cual los amigos no son para las ocasiones, sino para «vernos en ellos». Desde tal perspectiva, la fidelidad al amigo no sería una actitud de dependencia, sino el requerimiento de mantener la atención del otro hacia mí, el esfuerzo por no degradarme ante quien me da la medida de lo que yo quiero ser. Si la amistad es la relación que más nos humaniza, es cierto que sólo es posible la amistad entre iguales, y no, por supuesto, en el sentido trivial de que todos, en tanto hombres, somos iguales, sino en el sentido de que sólo nos apetecen como amigos quienes ejemplifican las virtudes que nos agradan y queremos hacer nuestras. Y puesto que la amistad es por definición recíproca, mantenerla no puede significar nunca una actitud sumisa y dependiente, sino el deseo de estar a la altura de quien es objeto de nuestro interés y nuestro afecto.

Ahora bien, si la relación amistosa puede ser vista de forma que no se contradiga con la independencia respecto al otro, al amigo, la independencia con respecto a los otros, a la colectividad, en cambio, no parece tan defendible desde el punto de vista ético. Fácilmente se identifica con el apoliticismo y aunque, hoy por hoy, la ética y la política no vayan del brazo ni seguramente deban hacerlo, tampoco se puede afirmar sin más que el apoliticismo sea una actitud ética. Pero habría dos formas de ser apolítico: la inhibición y la no identificación. Una cosa es despreocuparse y desinteresarse de la vida pública, que irremediablemente nos concierne a todos; la otra, apartarse de ella para ridiculizarla (como hicieron los cínicos), para contraponerla a formas de vida comunitaria más saneadas (como los epicúreos) o para privilegiar la concordia universal

frente a las divisiones provocadas por las pequeñas y mezquinas identidades políticas (como consiguieron hacer los estoicos). Nótese, de paso, que cuando el filósofo habla de la *concordia* o de la *paz* como objetivo ético de la convivencia no se refiere a la voluntad de pacto y consenso, al acuerdo interesado y producto de una relación de fuerzas, sino a algo más cercano a la amistad, aunque ese fin tenga que pasar por la vía del contrato y de una justicia impuesta.[10] Aquí, de nuevo, hay que volver sobre la fraternidad como virtud más autónoma que la justicia, la cual está soportada por la universalidad de la ley. Porque ocurre, además, que la vida pública, la administración colectiva de las cosas, acrecienta el peso de la soledad. Agnes Heller defendía, en un artículo reciente, la pervivencia de la familia en una sociedad donde las necesidades colectivas tienden a ser resueltas por el Estado, porque la familia (en su forma tradicional —nuclear— o en cualquier forma nueva que fuéramos capaces de imaginar) representa el lenitivo de todas aquellas frustraciones que sólo pueden encontrar un desahogo y reconocimiento en pequeños grupos como el familiar (cuando lo encuentran, claro).[11] Independizarse de los otros,

10. Spinoza, por ejemplo, explica así la concordia: «Así, pues, aunque los hombres se rigen en todo, por lo general, según su capricho, de la vida en sociedad con ellos se siguen, sin embargo, muchas más ventajas que inconvenientes. Por ello vale más sobrellevar sus ofensas con ánimo sereno y aplicar nuestro celo a todo aquello que sirva para establecer la concordia y la amistad» (*Ética*, IV, Apéndice, cap. XIV).

11. Agnes Heller, «La família en la societat del benestar», *Nous Horitzons*, abril 1979, pp. 10-32: «Sólo a través de las comunidades que ofrezcan una seguridad afectiva e impidan el menosprecio de las capacidades intelectuales, emotivas y morales es posible asegurar una 'vida feliz'. Pero, de otra parte, todas las comunidades tradicionales, incluso las locales, y también la familia, obstaculizan la consolidación de los postulados de la sociedad civil, el reconocimiento de la igualdad y de la libertad de todas las personas como instancia última e insuperable de los procesos decisorios, argumentativos, contractuales, participativos. El futuro de la familia depende de la solución de dicha contradicción».

negar la *polis* es afirmar y buscar una mejor solidaridad.[12] Tengamos en cuenta que la ética no regula vidas robinsonianas, sino vidas de seres que tienen que convivir *porque se necesitan mutuamente.* No podemos prescindir de la ética porque ningún hombre es un ser-en-sí, nadie puede ignorar a las cosas y los hombres que, por otro lado, le subyugan. La ética trata de regular esa alienación inevitable por dos vías: mejorando unas relaciones interhumanas insatisfactorias e insuficientes, y enseñando a resistir los embates de lo incontrolable e imprevisible. Incluso una ética tan optimista como la de Spinoza ha de acabar confesando que «de todas formas, la potencia humana es sumamente limitada, y la potencia de las causas exteriores la supera infinitamente. Por ello, no tenemos la potestad absoluta de amoldar según nuestras conveniencias las cosas exteriores a nosotros. Sin embargo, sobrellevaremos con serenidad los acontecimientos contrarios a las exigencias de la regla de nuestra utilidad, *si somos conscientes de haber cumplido con nuestro deber, y de que nuestra potencia no ha sido lo bastante fuerte como para evitarlos,* y de que so-

12. Refiriéndose a la marginación de la *polis* de las escuelas helenísticas, Emilio Lledó ha visto muy bien cómo la aparente soledad de «los marginados» busca una solidaridad frente a la soledad que la presunta armonía de la ciudad está ocultando: «Vivir ya no es mirar al mundo, observar a los hombres, escribir *La República* o, como Aristóteles, discurrir largamente, en páginas admirables, sobre algo tan aparentemente trivial como el caminar de los animales. La huida que supone la filosofía posterior, con todos los matices que, indudablemente, la enriquecen, es en el fondo la negación de la *polis* y, con ello, inconscientemente, la negación de la verdadera solidaridad. Quien en la época de Platón buscaba satisfacer su egoísmo y dominar a los demás, aunque aparentemente estuviese inserto en la *polis*, era víctima también, como los filósofos postaristotélicos, de la soledad. La insolidaridad del deseo, frente a la universalidad de la razón» (Platón, *Diálogos*, I, Introducción de E. Lledó, Gredos, Madrid, 1981, p. 74).

mos una parte de la naturaleza total, cuyo orden seguimos».[13]

En resumen, la independencia que la ética exige de nosotros como requisito para afrontar el conflicto entre individuo y universalidad tiene dos caras: 1) el pacto o el contrato fundamentado en la utilidad (« nada es más útil al hombre que el hombre»), ya que sin concesiones a la colectividad no hay convivencia grata; 2) una cierta impasibilidad, un fervor por la vida contemplativa, un ascetismo nacido no de la negación de la vida (como pensó Nietzsche), sino de la convicción de que sus posibilidades son limitadas y de que la «fe en el hombre» (también predicada por Nietzsche) pasa por la asunción de su contingencia.[14] Ambas caras de la independencia requieren un «autodominio», que era el segundo punto a tratar.

Hasta aquí hemos venido analizando el primer carácter de la autosuficiencia —la independencia de las cosas y de los hombres—; veamos ahora el segundo.

B) *El dominio de sí mismo.* La diferencia entre la normatividad de la ética y la de cualquier otra disciplina consiste en que aquélla, además de regular la convivencia y para poder hacerlo, ha de regular o dominar las pasiones, emociones, deseos y querencias del individuo. Transformar la sociedad presupone y es concomitante a la transformación del individuo. La ética se realiza mayormente a través de la educación, en el sentido más total del verbo *educar*, «conducir» en una determinada dirección,

13. *Ética*, IV, Apéndice, cap. XXXII (la cursiva es mía).

14. Amelia Valcárcel afirmaba de paso en su tesis doctoral que del individuo a la universalidad sólo hay dos soluciones: el contrato o la autarquía. Habría que añadir que no son dos soluciones alternativas, sino complementarias.

donde no importa tanto cuál sea la meta por alcanzar (porque, sin duda, la meta no sería una sola, sino varias), sino el que se tengan unas metas, unas tareas y uno se esfuerce por realizarlas. No bastan los buenos propósitos, hay que enseñar al individuo a quererlos en el doble sentido de obligarse hacia ellos y verlos como buenos y bellos. La actual obsesión por «motivar» al niño y enseñarle sólo de forma que le apetezca aprender suele olvidar que la motivación no consiste sólo en hacerle el trabajo agradable y divertido; conviene asimismo que vea la necesidad y el valor del autoesfuerzo. En el próximo capítulo pienso extenderme más sobre todo esto. Insistiré ahora en que la educación empieza siendo dominio del otro sobre mí (empieza coaccionando), y ha de acabar, si es buena educación, en el autodominio. La vida con los otros implica renuncia, abnegación, control. Ninguna ética por hedonista que sea aprueba indistintamente cualquier tipo de placer. El sentido griego de la *areté* no refiere al acto justo, valeroso, magnánimo, sino al hábito de la justicia, el valor, etc. Y no hay hábito sin dominio de sí mismo. De ahí que la sabiduría ética sea un saber práctico: teoría que actúa, se rectifica y se acomoda a la experiencia. Además, el autocontrol deja libre al pensamiento, a la memoria, a la esperanza, a todo aquello que remedia o nos consuela de nuestras insuficiencias. Nada puede impedirme —escribía Epicuro— «el recuerdo gozoso del pasado» o «la impavidez ante el futuro». El filósofo debería ser más libre que nadie porque ha hecho del pensar y de la expresión del pensamiento su forma de vida, y nadie fuera de uno mismo reprime o coacciona al pensar. Bien es cierto que, para que unos piensen, es preciso que otros hagan lo que el pensador no hace por sí mismo. El filósofo necesita esclavos, riquezas, mujeres para poderse dedicar a lo suyo, opinó Aristóteles. Punto este en el que la autosu-

ficiencia vuelve a aparecer falsa y vacía. Porque no es cierto que siempre se haya valorado el autodominio en sí mismo, el hábito de la virtud, sino que, por el contrario, se han privilegiado unas formas de virtud, autodominio y ascetismo sobre otras. ¿Dónde hay más ascetismo, en la vida del filósofo, en la del guerrero o en la del artesano? Si todas requieren un mismo esfuerzo de autocontrol, ¿por qué el sabio está más arriba? ¿La vida contemplativa es más excelente que la vida activa? Lo que ocurre es que el ascetismo tiende a derivar en misticismo, y la vida teorética no es ya el lugar de descanso y ocio, sino la única vida buena. Los filósofos más lúcidos, como el propio Aristóteles, captaron perfectamente tal contradicción: la ética no es ciencia ni técnica, sino *praxis*, vida activa, aunque sea forzoso decir que la vida contemplativa es superior, porque es la que más se acerca a la vida de los dioses. No somos dioses ni lo seremos, pero debemos acercarnos lo más posible a la divinidad.

¿Qué hay en el fondo de ese elitismo que siempre nos aparece junto al ideal de autosuficiencia? ¿El anhelo de trascender la condición humana? ¿El reconocimiento de que cualquier empresa es vulnerable y vana pues, en definitiva, depende de fuerzas incontrolables? ¿La resignada constatación de que la única forma de felicidad es la propiciada por el «contento de sí mismo»? Finalmente, si identificamos a la autosuficiencia con la vida contemplativa, ¿no nos queda una idea muy estrecha de libertad (autosuficiencia), que ha de acabar dando al traste con los otros dos ideales de igualdad y fraternidad (o solidaridad)? A todas estas preguntas hay que responder afirmativamente, porque como vengo repitiendo a lo largo de todo este libro, la ética no es una actitud que progrese claramente en una dirección única. Cualquier ideal pierde fuerza categórica cuando se le cruzan situaciones de hecho que

obligan a desviar la dirección iniciada. El hombre independiente, seguro de sí mismo, corre evidentemente el peligro de aislarse en la *autocomplacencia*, peligro tanto más temible cuanto que sabemos que nadie, ni el más sabio ni el más santo, puede estar satisfecho de sí mismo. Y, sin embargo, los filósofos han creído encontrar la felicidad en la autosuficiencia, han enlazado la autarquía con el «contento de sí mismo».

C) *El «contento de sí mismo»*. Que la recompensa de la virtud está en la virtud misma no lo ha negado nadie, desde Platón hasta Wittgenstein. Virtud y felicidad no suelen coincidir, los hechos son injustos, no hay ética. Caben, al parecer, dos soluciones: no esperar otra recompensa que la proporcionada por la práctica misma de la virtud, o posponer la síntesis de virtud y felicidad a un más allá trascendente. Escribe Kant, en la *Crítica del Juicio*: «Bastarse a sí mismo y, por lo tanto, no necesitar sociedad sin ser, sin embargo, insociable, es decir, sin huirla, es algo que se acerca a lo sublime, como toda victoria sobre las necesidades.» El contento de sí mismo, la satisfacción propia —había dicho intentando solucionar la antinomia de la razón práctica— es «un agrado negativo por la existencia propia, *cuando se tiene conciencia de no necesitar nada*».[15] La autosatisfacción tiene como condición la independencia de las inclinaciones y apetencias, la sola subordinación a las máximas morales, esto es, el ascetismo más riguroso. Ante tal programa, ¿no habrá que acabar dándole la razón a Nietzsche? Parece que la ética no acierta a solucionar sus antinomias, no sabe cómo redimir al hombre y, sin embargo, sigue

15. *Crítica del juicio*, párr. 29 y *Crítica de la razón práctica*, II, 2 (la cursiva es mía).

empeñada en conseguir ese final feliz, un hombre no escindido. Éticas menos duras que la kantiana, más afines a Nietzsche, por tanto, suscriben opiniones idénticas. «El contento de sí mismo —leemos en Spinoza— puede nacer de la razón, y, naciendo de ella, es el mayor contento que pueda darse»; proposición que se desarrolla precisamente en el último Escolio de la *Ética*, cuando Spinoza afirma que «el ignorante, aparte de ser zarandeado de muchos modos por las causas exteriores y de no poseer jamás el verdadero contento del ánimo, vive, además, casi inconsciente de sí mismo, de Dios y de las cosas, y, tan pronto como deja de padecer, deja también de ser. El sabio, por el contrario, considerado en cuanto tal, apenas experimenta conmociones del ánimo, sino que, consciente de sí mismo, de Dios y de las cosas con arreglo a una cierta necesidad eterna, nunca deja de ser, sino que siempre posee el verdadero contento del ánimo».[16] La razón tiene que ser autónoma hasta el punto de poder crearse su propia noción de felicidad; y en tal caso, la razón trascendental se rinde ante la razón individual. Porque la felicidad total, la utopía, ha de pasar por la universalidad pero, en tanto ésta sea una simple idea reguladora, ¿por qué no reclamar una porción aunque minúscula de felicidad individual? ¡Vive feliz!, es la máxima que se le ocurre a Wittgenstein tras reconocer que «el mundo no depende de mi voluntad».[17] Ya la noción griega de *areté* contenía el juicio de que cada uno se hace a sí mismo, su «personalidad», y ha de hacerlo de forma que en ella encuentre la *eudaimonía*.[18] No cabe duda de que

16. *Ética*, IV, prop. LII, y V, prop. XL, esc.
17. *Diario filosófico 1914-1916*, 5.7.6 y 8.7.16.
18. Así, escribe Jaeger: «la *areté* moral interior del hombre, la 'personalidad', como decimos hoy, constituye la fuente única de su *eudaimonía*... la *areté*, es decir, el propio valor interior, es lo único que hace dichoso al hombre» (*Paideia*, Fondo de Cultura Económica, México, 1962, p. 754).

si partimos de una concepción de la ética como el pensamiento de lo posible, lo verosímil y lo limitado, la autosatisfacción sólo vendrá dada por la propia voluntad de conseguirla. ¿Qué es sino la «buena voluntad?»: la voluntad de hacer el deber, que es la voluntad de sentirse a gusto en un mundo por lo menos intencionadamente más humano que el que conocemos. Es, en definitiva, una solución estoica. Pero ¿qué ética que quiera llegar hasta el límite de lo pensable sin saltar al otro lado del límite —al *sub specie aeternitatis*— puede eludir el cobijo en la impasibilidad o en la promesa de un futuro que nos trasciende?

Quisiera comparar ahora dos figuras filosóficas, la del *sabio* y la del *santo*, que tienen su lugar en la Antigüedad y en el Medioevo, y que encarnan, cada una a su modo, el ideal ético de la autosuficiencia, con la figura moderna del *intelectual*, que no ejemplifica ese ideal en absoluto. Según cuenta Jaeger en el interesante ensayo «Sobre el origen y el ciclo del ideal de vida filosófico», Platón es quien introduce en su tiempo la forma de vida teorética, glorificándola y legitimándola como la forma de vida superior. No le resulta difícil conjugar la política y la filosofía puesto que el objeto de ambas es la *polis*. Pero ello no significa que la figura del sabio y la del político (o legislador) acaben identificándose del todo. Pues la vida teorética, en Platón o en Aristóteles, no se justifica sólo por su función al servicio del gobierno de la ciudad; significa, además de eso, un anhelo de eternidad o, paradójicamente, el ansia por salir del mundo y separarse de los demás hombres que siguen en él encadenados. Hanna Arendt ha hecho ver con agudeza cómo el filósofo liberado de las cadenas que le mantenían en la oscuridad de la caverna, abandona él solo el antro,

«en perfecta 'singularidad'... ni acompañado ni seguido por nadie». Y añade la filósofa alemana: «Políticamente hablando, si morir es lo mismo que 'dejar de estar entre los hombres', la experiencia de lo eterno es una especie de muerte, y la única cosa que la separa de la muerte verdadera es que no es final, ya que ninguna criatura viva puede sufrirla durante ningún espacio de tiempo»; y, más adelante: «*Theoría* o 'contemplación' es la palabra dada a la experiencia de lo eterno, para distinguirla de las demás actitudes que como máximo pueden atañer a la inmortalidad.»[19] Aislamiento del mundo, muerte, contemplación, tres categorías semejantes que señalan el anhelo de una existencia sin escollos. El sabio vive para llegar a ella, anticipándola en la dedicación a la teoría. Es así que Platón, ante la frustración del proyecto democrático, tiende a desertar del empeño y a retirarse a pensar el Bien «en teoría», buscando en la manipulación teórica de los ideales, la ilusión de lo absoluto.[20] La felicidad coincide con la plenitud del aislamiento en el saber, plenitud limitada al sí mismo o a la pequeña y privilegiada comunidad de los sabios, porque se ha descubierto que la relación con la Naturaleza o con los demás hombres tiene siempre espacios incontrolables que frustran el ansia de totalidad. No es nada extraño que, al desintegrarse la *polis*, se produzcan

19. Hanna Arendt, *La condición humana*, Seix y Barral, Barcelona, 1974, pp. 35-36.

20. Jaeger, en el artículo citado, ejemplifica la conversión platónica a la teoría pura con una anécdota contada por Aristoxeno (que al parecer Aristóteles solía contar a su vez con mala idea): el anuncio de que Platón iba a pronunciar una disertación «Sobre el Bien» produjo gran expectación en Atenas, y atrajo un público considerable, pero éste se decepcionó pronto al empezar Platón su charla hablando de números, líneas y de que «el Bien es Uno». (Cf. W. Jaeger, «On the origin and cycle of the philosophic ideal of life», apéndice II a *Aristotle. Fundamentals of the History of His Development*, Oxford University Press, 1962, p. 434, n. 3).

esos movimientos de alienación (cinismo, estoicismo, epicureísmo), muestra de la desconfianza frente al mundo y, en definitiva, de la falta de fe en la capacidad del hombre para transformarlo. Ahora bien, si el sabio es capaz de vivir la sabiduría como una forma de vida superior, es porque —como ya notaba antes— la sabiduría no se agota en el saber teórico; al contrario, se identifica más con el saber práctico, que no es conocimiento de los principios, sino conocimiento del *kairós*: saber cómo y cuándo aplicarlos. La moralidad se juzga por el grado de *phrónesis*, no de *sophía;* el prudente no necesita coacción, encuentra placer en el ejercicio de la virtud y sabe ejercitarla; por eso tiene derecho a la *megalopsychía*, a la grandeza de ánimo, a enorgullecerse y no rehuir los honores porque está seguro de que los merece. Aquí coinciden la virtud como 'perfección' y la virtud como 'fuerza': «El Sumo Bien —escribirá Séneca— es el ánimo que desprecia lo fortuito y con la virtud se contenta; la fuerza invicta del ánimo, sabia, serena, humana y cuidadosa de los suyos.» [21] No se trata de insensibilizarse frente a todo, sino de llegar a «conocerse» (tal es el sentido del «conócete a ti mismo»), de saber hasta dónde puede uno llegar, no por miedo o cobardía, sino con sabiduría: «no sabemos lo que puede un cuerpo».

Con la cristianización de la ética, la figura del santo ocupa el lugar de la del sabio. La identidad con Dios por el distanciamiento de todo lo que huela a tierra es el único fin. «¿Para qué nos ha creado Dios?», preguntaba el *Catecismo*, y la respuesta era: «Para servirle y amarle en esta vida y gozarle en la otra en el cielo.» Estar al servicio de Dios ha significado en muchas ocasiones ignorar el servicio debido a los hombres. Las virtudes teologales —y, entre ellas, la caridad ocupa el último

21. Séneca, *De Vita Beata*, IV, 2.

lugar— son anteriores y superiores a las cardinales —prudencia, justicia, fortaleza y templanza—. El mal se entiende como «pecado», definido no en términos de desajuste o disarmonía individual o social, sino como «desobediencia a la ley de Dios». El orgullo, la soberbia es el primero de los pecados capitales. La conversión por la que suele pasar el santo es una caída del corcel, un encuentro con la muerte, el reconocimiento siempre de la indignidad e inferioridad de uno mismo frente a Dios. Hasta el punto de que el santo renuncia a su autonomía para identificarse con los principios de una moral heterónoma. El sufrimiento no es malo: es sólo incomprensible. La prudencia, esfuerzo por adaptarse al *kairós*, deja paso a la *providentia*, abandono en manos de Dios. La felicidad no es, por supuesto, cosa de este reino, pero sí y con creces del otro. Pese a todo, el santo es autosuficiente: la renuncia total, la esperanza ciega ante lo totalmente Otro (para utilizar el sintagma de Horkheimer) le hacen invulnerable a los conflictos de la tierra y le gratifican con la seguridad y la autocomplacencia de encontrarse en el «camino verdadero y justo».[22]

Aunque parezcan muy divergentes, en más de un punto el ideal del sabio y el santo convergen:

1) La prioridad de la vida contemplativa sobre la vida activa *(Vita contemplativa simpliciter melior est quam vita activa)*: independencia de lo contingente, que deviene impasibilidad, marginación vo-

22. Para la teología protestante, insegura ante la salvación que sólo es *gracia* divina y no recompensa por las buenas obras, no hay santos. Lutero ni lo fue ni lo pretendió. (Se me ocurre, al respecto, una frase que solían repetirnos las monjas del colegio, atribuyéndola a Lutero: «Ese cielo que ves —al parecer le decía Lutero a su esposa al término de su vida— no es ni para ti ni para mí.» Por supuesto, el sentido que entonces se nos transmitía no apuntaba en absoluto al reconocimiento de la miseria humana, sino a la mala conciencia de Lutero por el error de la Reforma.)

luntaria, incluso desprecio. Pero vida contemplativa que no es pasividad, inactividad; es, mejor, negación de la acción mesurable por el producto y por el éxito: es *praxis* y no *poiesis*, pero *praxis* que se asombra y enmudece ante el ideal no ejemplificable.[23]

2) Trascendencia de todo consecuencialismo y, por lo tanto, de un pensar utilitarista. Ni el sabio ni el santo valoran su forma de vivir por los resultados «objetivos». Nada de conocer para prever el futuro y dominarlo (aunque esto también sea bueno y deba hacerse), sino para desterrar temores infundados, para evitar pasiones tristes; se busca conocer el bien para amarlo. El sabio y el santo están *más allá del deber*: su acción es gratuita, ningún hombre se la exige, su ley no tiene por qué coincidir con la de este mundo. El valor moral, por fin, lo adquiere la persona —llámese Sócrates, Pericles, San Pablo o San Francisco—, no los principios ni la abstracta razón práctica.

3) Superioridad derivada de la autocomplacencia, de la grandeza de ánimo. Precisamente porque la figura del sabio o la del santo no responden a un modelo apriorístico, teórico, sino que se nutren de

23. No resisto a la tentación de citar otra vez por extenso unos párrafos de Hanna Arendt: «Desde Platón, y probablemente desde Sócrates, el pensamiento se entendió como el diálogo interior con el que uno habla consigo (*eme emauto*, en los Diálogos de Platón); y aunque este diálogo carece de toda manifestación externa e incluso requiere un cese más o menos completo de las demás actividades, constituye por sí mismo un estado grandemente activo. Su inactividad externa está claramente separada de la pasividad, de la completa quietud, en la que la verdad se revela finalmente al hombre. El escolasticismo medieval, que consideró la filosofía como la asistenta de la teología, podía muy bien haber recurrido a Platón y a Aristóteles; ambos, si bien en un contexto muy diferente, consideraron este proceso de pensamiento dialogal como el medio para preparar el alma y llevar a la mente a la contemplación de la verdad más allá del pensamiento y del discurso, una verdad que es *arrhéton*, incapaz de comunicarse mediante palabras, como señala Platón, o está más allá del discurso, como en Aristóteles» (*La condición humana*, pp. 380-1).

ejemplos, conllevan una superioridad no siempre detestable porque se ratifica en el reconocimiento de los demás. Al sabio y al santo la sociedad o la historia los ha *distinguido* para respetarlos, no para maldecirlos.

Los tres puntos señalados resaltan los rasgos positivos de ambas figuras. Y, sin embargo, no se apaga ante ellas el sentimiento ambivalente subrayado ya en más de una ocasión. ¿Es la autosuficiencia encarnada en el sabio o en el santo plenamente positiva, sin reservas? ¿No hay en ella un cierto escapismo, deserción ante el inútil intento de llegar a ser dioses? ¿Búsqueda de la única seguridad viable, la que prescinde de cuanto no depende de nosotros? ¿El hombre autosuficiente es realmente solidario o se resigna a ser un solitario? Evidentemente, la autosuficiencia es la contrapartida ineludible de la ambición de inmortalidad. La contrapartida tras asumir nuestra vulnerabilidad. La única forma en que los hombres llegan a asemejarse a los dioses es haciéndose dueños de sí mismos, desprendiéndose de sus muchas contingencias, controlando sus afectos.

Con la Edad Moderna desaparecen los *Protrépticos*, los elogios de la filosofía e invitaciones a filosofar, no se escriben ya *Consolaciones* por la Filosofía; es la Edad de la Razón, de los Sistemas, Tratados, Críticas globales, de la búsqueda insistente del fundamento o del principio, del algoritmo que explique con rigor y certeza el mundo físico y la acción humana. Todo, la ética incluida, se hace epistemología, metalenguaje. El Ilustrado es capaz de teorizar sobre la ética, de fundamentarla, pero él se mantiene al margen; el divorcio entre moralista y filósofo de la moral es absoluto; el ejemplo del hombre bueno (para Rousseau, para Kant) no lo da el filósofo, sino el «hombre llano», ignorante en cuanto a principios, virtuoso sin saberlo. Proliferan las teorías contractualistas, porque se concibe

al hombre como insaciable, insociable, perverso, por naturaleza o por razón de su ser social, y no hay más remedio que asegurar, legitimándola, la autoridad del Estado. Hay educadores y educados, élites y masas, pero aquéllos son únicamente teóricos del deber ser, científicos de la naturaleza humana, que consideran «los actos y apetitos humanos como si fuese cuestión de líneas, superficies o cuerpos».[24]

En cuanto a la autosuficiencia, sigue apareciendo, efectivamente, en las teorías éticas, se predica también el autodominio y se espera igualmente el premio de la autocomplacencia. Lo hemos visto ya en las diversas alusiones hechas a lo largo de este capítulo a Spinoza y Kant, que podrían extenderse igualmente a Leibniz, Hume o Rousseau. Pero todo queda encorsetado en el armazón de unas teorías que persiguen básicamente la coherencia interna. El filósofo ilustrado no tiene nada de moralista, porque la autosuficiencia en la que realmente cree es ahora la autonomía de la razón. Libre de supersticiones, de sumisiones religiosas, la razón confía en sus posibilidades para conocer, hacer o idear cuanto se proponga. Y uno de sus delirios es la *imparcialidad*. Si la autosuficiencia clásica reposaba en la impasibilidad del sabio, y la del teólogo en la omnisciencia divina, la fría y autónoma razón pura se reconoce audazmente como capaz de desinterés e imparcialidad. La dureza de las teorías modernas contrasta con el aliento y el entusiasmo que respira la filosofía griega y también la teología. El *deber* será el concepto clave, por lo que la conciliación entre vivir virtuosamente y a la vez alegremente, ser feliz, va a ser ya muy difícil. Todo ser racional se sabe sometido a unos deberes y obligaciones, en virtud de un pacto implícito, un *do ut des*, que asume e incluso *quiere* porque reconoce que le es útil o que

24. Spinoza, *Ética*, III, prefacio.

es razonable (la voluntad de todos *debe* coincidir con la voluntad general). En las éticas deontológicas no hay lugar para el placer, el gusto, el interés. La filosofía no es una forma de vida superior ni es ciencia de lo divino, ciencia de la vida mejor; es ciencia de lo social. Desde Hobbes hasta Hegel, la ética o la política son el punto de llegada de la teoría del conocimiento. Y quizá sean también su punto de partida. Saber para poder, saber qué nos perturba, qué puede un cuerpo, qué podemos conocer, como preludio al qué debemos hacer. El poder, además, nunca es incompatible con el deber, porque en realidad éste es ya un *factum* anterior a todo; el poder de legislar descansa en la convicción de la necesidad y racionalidad de la ley. Cuando se intenta aflojar la constricción prescriptiva e introducir de nuevo un hedonismo, la importancia del placer, las éticas utilitaristas se convierten en una especie de aritmética moral, una casuística basada en el cálculo de la mayor felicidad para el mayor número.

Es decir, con el advenimiento de la modernidad, el saber teórico se convierte en el único saber; no quedan ya vestigios de esa sabiduría práctica que era de por sí una forma de vida que se bastaba a sí misma. La ética o la política son materias de investigación profesional, si no siempre académica; se trata de hacer la buena teoría, la teoría global de la sociedad, sin que importe demasiado si funciona o no en la práctica. El hipotético contrato social es un ejemplo. Kant se preguntó varias veces y con preocupación cómo era posible que la razón pura fuera práctica, y la pregunta nunca quedó satisfactoriamente resuelta. La teoría no es ya la «contemplación» que anhela una vida mejor, divina; aquella contemplación no era pasiva, pretendía edificar a quien la cultivaba; la filosofía moderna, en cambio, se propone únicamente comprender la realidad para sancionarla legitimando el *status quo*. El fin es prag-

mático, busca la eficacia, no es gozo por el saber mismo.

Ahora nos preguntamos: desde la modernidad, ¿quién hace las veces de las figuras arcaicas del sabio o el santo? ¿Cuál es la posición privilegiada que habría que destacar? ¿La del intelectual? ¿La del político? ¿La del intelectual político? Desde el marxismo, esta última sea tal vez la figura que ha cobrado mayor relieve: el intelectual como pensador subversivo, crítico, agente revolucionario, capaz —como dice precisamente un concienzudo no marxista— de una «ética de la responsabilidad», apasionada y a la vez mesurada entrega a una causa que se considera justa.[25] No voy a entrar en consideraciones sobre qué es o debe ser tal personaje ni a engrosar la amplia literatura sociológica sobre lo que representa o debería representar el intelectual. Teniendo en cuenta que el objeto de este capítulo es el ideal de autosuficiencia como forma de felicidad, quiero llamar ahora la atención sobre un punto concreto. Si en algo coinciden las diversas definiciones o descripciones del intelectual, marxistas y contramarxistas, es, muy en consonancia con la supuesta imparcialidad de la razón pura, en atribuirle a él la capacidad de situarse fuera de todo interés parcial (la *freishwebende Intelligenz*, de A. Weber/Mannheim) o, lo que viene a ser lo mismo, la capacidad de apostar por unos intereses en principio ajenos a uno mismo y hacerse portavoz de ellos (el «intelectual orgánico» de Gramsci). Ahora bien, hoy sabemos que la tal imparcialidad o independencia es un mito. El intelectual que se propone pensar sobre su mundo e influir en él es víctima, como cualquier otro mortal, de la sociedad de masas, y a la élite de esa sociedad le resulta poco menos que imposible des-

25. Cf. Max Weber, «La política como vocación», en *El político y el científico*, Alianza Editorial, Madrid, 1976, p. 176.

vincularse de los centros de decisión, de los *mass media* establecidos, de los canales que propician su intervención. Los proyectos nunca son autónomos porque, para ser eficaz, hay que integrarse en las rutinas existentes. Aunque se actúe en nombre de la verdad, la libertad, el compromiso moral, la denuncia de estereotipos, lo que de hecho se busca es la eficacia, la cual no se obtiene al margen de los medios ya existentes. ¿Por qué, si no, se hace hoy especialmente agudo un problema que, en ética, no debería serlo: el de la justificación de los fines por los medios?[26] Porque defiende una causa y trata de realizarla —cito de nuevo a Max Weber—, el político tiene que acabar siempre justificando la fuerza y la violencia, razón por la cual el servicio a la política o la ética de la responsabilidad pone en peligro «la salvación del alma».[27] Perseguir la eficacia es tratar de *vencer*, entrar en el juego, realmente ineludible, de la competitividad, poseer una noción del *kairós* totalmente distinta de la de los griegos: no decir o hacer lo justo en el momento justo, sino decir o hacer lo justo *para triunfar* (ganar unas elecciones, unas oposiciones, el éxito de un buen libro, etc.). Como dijo Wright Mills, «el conocimiento ya no se siente como un ideal; se ve como un instrumento.

26. He dicho ya algo sobre el tema en el capítulo III, y estoy totalmente de acuerdo con el demasiado breve desarrollo de esta idea por parte de Fernando Savater en su *Invitación a la ética*: la ética, a diferencia de la política, no distingue entre fines y medios: «la ética es insensata e ingenua, para ella no hay más que fines puesto que todo se agota en el presente donde se ejerce y donde busca con denuedo la apertura de lo posible» (*op. cit.*, p. 99).

27. Max Weber, *op. cit.*, p. 174. Por eso dice también Weber que el político realmente responsable es aquel capaz de detenerse cuando juzga que no puede ni debe ir más adelante: «Es, por el contrario, infinitamente conmovedora la actitud de un hombre *maduro* (de pocos o muchos años, que eso no importa), que siente realmente y con toda su alma esta responsabilidad por las consecuencias y actúa conforme a una ética de la responsabilidad, y que al llegar un cierto momento dice: 'no puedo hacer otra cosa, aquí me detengo'» (p. 176).

En la sociedad del poder y de la riqueza, el conocimiento se valora como instrumento del poder y de la riqueza, y también, por supuesto, como un adorno de la conversación»; y prosigue luego: «la falta de conocimiento entre la élite se une a la ascendencia maligna del experto, no sólo como un hecho, sino como legitimación».[28]

Esta es la segunda parte, la consecuencia o quizá el presupuesto de la falta de independencia en que hoy se encuentra el intelectual. No hay independencia, hay sumisión a las mediaciones y a la imagen que los demás exigen de uno, porque el intelectual es un *experto*, en política, en Derecho, en moral, en sociología, en arte o, sencillamente, un experto en ideas. La sociedad los reclama: nos encontramos perdidos sin un experto para cada asunto; ellos nos proporcionan la comodidad de no tener que pensar. Cualquier decisión debe someterse al tribunal de unos «jueces autorizados». ¿Dónde está hoy el sujeto de la moral? En un artículo reciente,[29] Habermas situaba el ocaso de la modernidad en la creciente y al parecer irremediable autonomización de tres esferas: la cognoscitiva, la práctica y la emotiva. Cada una de ellas —la ciencia, la ética o política y el arte— son hoy dominio de unos expertos que no aciertan a reconciliarlas con el *Lebenswelt*, con la vida cotidiana. Son mundos cerrados que se contemplan a sí mismos y resultan sólo comprensibles dentro del universo de discurso en el que se dominan las reglas del juego. Hecho que si hay que aceptar como precio del progreso científico o tecnológico, de ningún modo habla a favor de un progreso artístico o ético. En efecto, si la ética sigue queriendo ser razón práctica, no puede congelarse a sí mis-

28. C. Wright Mills, *The Power of Elite*, Oxford University Press, Nueva York, 1956, p. 354.

29. J. Habermas, «La modernidad inconclusa», *El viejo topo*, n.º 62 (Nov. 1981), pp. 45-50.

ma como mero objeto de reflexión y discusión teórica entre unos expertos o profesionales. En el terreno de la moral, todos somos sujetos con el mismo derecho a tomar decisiones y preferir ciertas formas de conducta sobre otras.

Seguramente la condición del intelectual en nuestro mundo burocratizado y dominado por la llamada razón instrumental es irreversible. Y el que así sea debería servir para no rodearlo de ese aura de privilegio con que todavía se le sigue contemplando.[30] No pretendo decir qué deba ser o hacer hoy el intelectual porque me siento incapaz de describirlo como «tipo ideal». Sí quiero, en cambio, hacer ver que el olvido del ideal de autosuficiencia deja un hueco y un hueco importante en nuestra filosofía moral, porque junto a ese olvido se hunde el vacío de una noción de felicidad adecuada a nuestro mundo. Ninguna categoría es eterna; es inútil y vano tratar de recuperar conceptos ya periclitados. Pero esos conceptos pueden aún servirnos para enfocar ciertas demandas o preguntas que yo no dudaría en calificar como inherentes a nuestra condición. Es urgente que la filosofía moral piense hoy qué categoría de *autonomía* y de *felicidad* le conviene y conviene a nuestro mundo, empresa para lo cual sin duda podemos aprovecharnos de las perplejidades de los clásicos. La autosuficiencia que se buscó en la Antigüedad significaba dos cosas: 1) una necesidad y exigencia de autosuperación del yo que aspiraba a la forma de vida más excelsa, más cercana

30. Richard Rorty acaba su interesante libro, *Philosophy and the Mirror of Nature*, rechazando así la imagen «neo-kantiana» de la filosofía como profesión: «Los filósofos tienen a menudo opiniones interesantes sobre tales problemas (los morales por ejemplo) y su entreno profesional como filósofos suele ser una condición necesaria de sus propias opiniones. Pero eso no significa que los filósofos tengan un tipo especial de conocimiento sobre el conocimiento (o cualquier otra cosa) de donde deduzcan corolarios dignos de crédito» (R. Rorty, *Philosophy and the Mirror of Nature*, Princeton University Press, 1979, p. 393).

a la divina; 2) la necesidad también de un consuelo que paliara las frustraciones inherentes a cualquier utopía ética, consuelo buscado entonces mediante la impasibilidad, después por la fe en Dios, y que, en cualquier caso, derivaba en una glorificación de la solidaridad, amistad o fraternidad entre los hombres que sentían ese anhelo de superación. Ambas necesidades y exigencias —autosuperación y consuelo— no están ausentes de nuestro tiempo y de nuestro mundo. La historia nos ha hecho más y más conscientes de que la ética es un asunto comunitario, social, de mutua dependencia. Las categorías de felicidad y autonomía que asumamos no pueden ignorar tal condición. La modernidad nos ha legado una concepción de libertad sometida a la exigencia de universalidad. Si el sabio griego fue lo suficientemente lúcido como para ver los límites de su autonomía y predicar como contrapunto a la contingencia humana una austeridad e independencia de lo superfluo; si el teólogo medieval propuso como vida ejemplar la del hombre despreocupado del mundo y al servicio de Dios, el filósofo moderno se ha hecho con un concepto de autonomía tan formal y tan perfecto que no nos sirve en la práctica ni, por supuesto, nos hace felices. ¿De qué nos sirve sabernos libres para hacer lo que la razón —razón universal— nos manda, si jamás nos será dado desentrañar el dictado de esa razón? ¿Cómo gozar de la satisfacción por el deber cumplido si nos vemos incapaces de establecer una cierta coherencia y jerarquía entre nuestros múltiples deberes? En pocas palabras: ¿cuál es la felicidad que nos brinda tal idea de autonomía?

Contra una felicidad característica de la sociedad del bienestar, Habermas ha escrito que «la consecución de felicidad podría llegar a significar algún día otra cosa (...) ya no sería la acumulación de objetos materiales privados, sino el conseguir unas relacio-

nes sociales en las que pueda dominar la reciprocidad y donde la satisfacción no signifique el triunfo de uno sobre las necesidades oprimidas del otro».[31] Es decir: 1) no al consumismo; 2) sí a la reciprocidad en las relaciones interhumanas; 3) no al dominio de unos sobre otros. El no al consumismo puede revertir en una forma de vida contemplativa, un ascetismo adaptado a nuestra época. Por otra parte, la libertad no puede significar ya sino el reconocimiento de la libertad y derechos del otro. La existencia del otro confirma nuestra limitación, nos hace vulnerables, pero nada de esto es negativo.[32] Sentir, desear, necesitar al otro no es esclavitud; ésta aparece cuando entre el yo y el otro no hay *reciprocidad*, pero en tanto se *mantenga el diálogo*, la «dependencia» del ser del otro no es sumisión, es simpatía, respeto, amistad. Finalmente, ese reconocimiento del otro (y no dominio sobre él), además

31. J. Habermas, *Legitimation Crisis*, Beacon Press, Boston, 1975.

32. Eugenio Trías culpa a la ideología moderna (y a Hegel en particular) de un concepto de libertad como independencia o autosuficiencia que, en la citada ideología, sería sinónimo de *esclavitud*: «Para Hegel esa menesterosidad del sujeto deseante que le hace perseguir un objeto externo es índice de esclavitud, algo que desde luego no es obvio. Nuestra finitud y carencia indica únicamente que no somos sujetos autárquicos en el sentido de independientes. (...) En tanto se pretende alcanzar un sujeto autárquico, independiente, autosuficiente, cualquier limitación externa es concebida negativamente, como algo que esclaviza al sujeto» (*El lenguaje del perdón*, Anagrama, Barcelona, 1981, p. 98). En efecto, el *sapere aude* de la modernidad tuvo como consecuencia el perder de vista las limitaciones del sujeto. El mundo griego y medieval, en cambio, fue tan consciente de esa contingencia que pudo elaborar una noción de autarquía (por paradójico que parezca) complementaria de la misma limitación. La autosuficiencia es ese ideal al que tendemos, de una forma torpe e insuficiente (por la prudencia, la *apátheia*) precisamente porque tropezamos de continuo con nuestra finitud. Por el contrario, el individuo pagado de sí mismo, que no duda del poder de su razón, no piensa la libertad desde la limitación, desde la carencia, sino como contraria y opuesta a todo ello. De ahí que su problema básico sea conciliar la autonomía y la universalidad (o la autonomía de la voluntad y la ley natural).

de confirmar la propia libertad propiciando el diálogo, nos reporta el consuelo que hoy necesitamos: entender el proyecto ético como una empresa abierta, sin dogmas ni metas, como la esperanza de que el diálogo prosiga. Si es cierto que el lenguaje no refleja al mundo sino que lo trasciende, tal vez el lenguaje, materializado en el diálogo, nos mantenga en la ilusión de poder cambiar el mundo.

VI

LOS ESFUERZOS DEL QUERER

My dear Windermere, manners before morals.

OSCAR WILDE, *Lady Windermere's Fan*

¿Por qué la «buena voluntad» kantiana, lo único que es bueno por definición, se convierte en seguida, en manos del propio Kant, en voluntad de deber? ¿Por qué «bueno» ha acabado significando «lo que debe ser hecho» y no lo que apetece, gusta, hace feliz, emociona? Si «lo debido» equivale a «lo obligado», el sintagma «buena voluntad» encierra una contradicción: querer el bien sería querer lo impuesto, es decir, lo no querido, querer y no querer a un tiempo, querer «por mor del deber» y no por apetencia de la voluntad. ¿Pero realmente está permitido hablar así de la voluntad, de la apetencia o del deber, como si cada uno de estos términos pudieran analizarse en solitario y definirse a partir de sí mismos? ¿Podemos pensar en la voluntad sin tener en cuenta al sujeto que quiere algo? ¿Podemos pensar en el deber prescindiendo de quién lo estipula y sobre quién recaen sus obligaciones? Kant, efectivamente, lo hace así. Su *Fundamentación de la metafísica de las costumbres* es un puro análisis de conceptos: del concepto de «buena voluntad» se extrae el de «deber» y de éste el de «ley», la cual se define a su vez como el imperativo de «universalidad» y, por debajo, como soporte de todo el sistema, la idea de la libertad de la voluntad. La deducción kantiana es lícita porque el punto de partida es una ficción: un querer desencarnado de lo sensible, un querer puro que no desea sino su propia bondad, quiere tan sólo lo que *se debe querer*. Y ¿quién determina ese querer? La voluntad misma cuando se

comporta racionalmente. Es decir, para que la ficción primera se mantenga hay que seguir postulando otras del mismo estilo, como la de una razón práctica *pura* que se autogobierna por la sola forma de la legalidad. En el reino apacible de la ética, todo convive en perfecta armonía; nada es contradictorio en el terreno mítico de los seres racionales. Donde las voluntades, las leyes y las libertades entran en conflicto es en el mundo «patológico» que conocemos, porque aquí no hay unidad ni identidad, sino pluralidad y diferencias. La contradicción, pues, no es conceptual, está en nosotros, seres escindidos —nota irónicamente Anthony Skillen— «en un burócrata celestial que administra a una bestia psicópata».[1] Ésta —la bestia psicópata— es incapaz de saciar por sí sola sus anhelos de felicidad porque la razón —el burócrata celestial— no se dirige a ese fin, sino al de conseguir una voluntad buena. Kant es, así, el defensor más celoso de una ética no naturalista —el ser no coincide con el deber ser—; lejos de dar el temible salto del «es» al «debe», se obstina en mantener a cada cosa en su lugar: la razón no es sensibilidad y lo sensible es irracional. Por eso, difícilmente podrá satisfacernos la respuesta de Kant a la pregunta que a él mismo le preocupa más, la pregunta por la fundamentación de la ética: ¿por qué hay que querer el deber? ¿Qué motivos o qué razones tenemos para obligarnos a hacer del deber ser ideal una realidad?, en definitva, ¿por qué hay

1. Anthony Skillen, *Ruling Illusions*, Harvester Press, Sussex, 1977, p. 138; la cita completa dice así: «Para dar validez a la moral... Kant tiene que elevar a la voluntad humana 'pura' por encima del reino craso y rudo de la causalidad empírica; dividir al hombre en un burócrata celestial que administra a una bestia psicópata, postular una dignidad individual, una libertad y una racionalidad totalmente independiente de las contingencias mundanas, y prometer, como lo haría un cura párroco, un premio divino y una pena eterna en la otra vida, como dividendo de la inversión moral exigida.»

que ser moral? El deber es un *factum* pero un *factum* de la razón, y puesto que no somos razón pura, exigimos que se nos explique el por qué del deber, que se nos convenza de esa obligatoriedad indiscutible, de esa necesidad que a la vez es libre porque no es una necesidad natural sino moral.

La herencia pietista que Kant lleva en la sangre le impide disociar la ética del concepto de deber, de un deber, además, implacable para quien, como él, fue educado en el horror y absoluto desprecio a la mentira, a la infidelidad, a la falta de honradez. De ahí que la buena voluntad sea la voluntad adicta al imperativo categórico, que juzga con exactitud y sin dar paso a excepciones. Hay, sin embargo, otra versión de la buena voluntad más progresista, cuando, en la segunda fórmula del imperativo categórico, el principio del querer se convierte en una llamada a favor del reconocimiento de la dignidad del hombre: es buena la voluntad que quiere hacer realidad el reino de los fines, donde cada individuo sea un fin y no sólo un medio para los demás. Esa voluntad es algo más concreta: refleja el querer del oprimido, del impotente, que no desea seguir siendo siempre objeto de manipulación, que clama por su propia autonomía. Es cierto que la universalidad de la máxima —la primera fórmula —parece depararnos un criterio más claro y seguro de cuál sea nuestro deber. Instaurar el reino de los fines, por el contrario, no es más que una Idea tan vaga que, me atrevo a decir, no merece ni el calificativo de «Reguladora». ¿Cómo se van a deducir normas de la simple idea de un reino de seres autónomos? Sin embargo, al formular así el imperativo de la razón práctica, vemos una posible síntesis de querer y deber. Parece que el reino de los fines no es solamente un deber, sino también un fin apetecible, justo pero también amable.

Para las llamadas éticas teleológicas el problema,

en principio, tiene otro planteamiento. No se parte del *factum* del deber, sino del supuesto de que el ser racional tiene un fin propio que ha de hacerle feliz. En teoría, son éticas de los medios —qué medios son mejores para llegar al fin o bien del hombre—, o consecuencialistas —una acción se mide por sus consecuencias, por el grado en que éstas contribuyan a realizar el fin propuesto. Para lo cual es preciso un criterio que valore los medios o las consecuencias, que calcule *cuáles* son aceptables o preferibles. Pero se da el caso de que *lo preferible* no suele coincidir con *lo preferido* de hecho, digan lo que digan los utilitaristas. Bentham, por ejemplo, pone como móviles de la conducta al placer y al dolor. Pero, ¿en qué consiste el placer? En procurar la mayor cantidad de bien para el mayor número de individuos. Si para llegar a esa meta es preciso sacrificar ciertos deseos o incluso ciertas libertades o derechos, no hay más remedio que renunciar a ellos. El bien o la utilidad de todos se antepone éticamente a los bienes o utilidades individuales. De una u otra forma, pues, parece que la felicidad o el placer sólo son pensables, incluso para el utilitarismo, en términos de deberes y obligaciones, que tal vez si sean queridos, autoimpuestos (aunque siempre hay que dudar de que realmente la «autoimposición» lo sea) pero son, al fin y al cabo, «imposiciones», a pesar de uno mismo. Y el resultado siempre es el *finis coronat opus*: el premio de la conducta recta es la conciencia del deber cumplido, la misma vida virtuosa. En eso se queda el anhelo de felicidad.

La conclusión que hay que sacar de todo esto es que todos los sistemas éticos acaban pareciéndose mucho entre sí cuando se les pide el balance de sus costos y ganancias. En el aire queda sin respuesta la pregunta: ¿para qué? Marx, Nietzsche y Freud no dejaron de advertir que los costos eran

excesivos. ¿De qué sirven individuos santos pero neuróticos?, ¿qué tipo de salvación es esa que condena al individuo a una invencible debilidad? o ¿quién puede seguir confiando en una razón práctica que no ha dejado de ser la razón del poderoso? Todo nos conduce a afirmar que el error y peor defecto de la mayoría de los sistemas éticos —de los sistemas que, además, han triunfado históricamente— ha radicado en su *incapacidad para pensar adecuadamente al sujeto.* La voluntad adicta al imperativo categórico no es la de ningún sujeto empírico, ni siquiera la del mismísimo Kant cuyo horror a la deslealtad dudo que le impidiera encontrar, en algunas ocasiones, buenas razones para no ser perfectamente leal. Tampoco debió ser la voluntad particular de Rousseau, voluntad rebelde e incómoda donde fuera que se encontrase, no debió ser la suya —digo— esa «voluntad general» que teóricamente predicaba. En las grandes teorías éticas sólo encontramos sujetos y voluntades trascendentales, es decir, sustitutos seculares del Dios trascendente. Y no es ése el aspecto que debe reprochársele a Kant quien, muy conscientemente, rechaza al sujeto empírico como motor de la moral: la moral y la experiencia coinciden sólo por casualidad y siempre imperfectamente. Sí, en cambio, habría que esgrimir ese reproche contra otras teorías de corte hedonista —como la de Bentham— que, en principio, parecen tener más en cuenta al individuo y su felicidad. Sólo en principio, porque ya hemos visto que el individuo poco tiene que decir ante las decisiones de esa ficción que es «la mayoría», en la cual al parecer se identifican el interés individual y el interés común, eso sí, pasando por el derecho penal.

Insisto en lo ya tratado en el primer capítulo: sea cual sea la categoría ética que se tome como punto de partida, el resultado es un principio —imperativo categórico, principio de utilidad, principio

de justicia, criterio de las necesidades básicas— que se erige en portavoz de una razón y de un querer, incluso de un placer o un poder, que nadie tiene ni parece estar en condiciones de experimentar jamás. Es cierto que la ética, tal como la hemos pensado hasta hoy, no es objeto de conocimiento empírico puesto que no se ha realizado nunca, pero es cierto también que esperamos que se realice. No es posible desechar esa esperanza y seguir predicando una moral. Desecharla cuando ya nos han fallado las justificaciones, los criterios y los garantes últimos significa abandonarse al escepticismo del ¿para qué?

En un libro reciente, el filósofo británico Alasdair MacIntyre achaca los problemas éticos de hoy al fracaso de la ética ilustrada. «Los problemas de la teoría moral moderna —escribe— emergen claramente como producto del fracaso del proyecto de la Ilustración. Por una parte, el agente moral individual, libre de la jerarquía y de la teleología, se concibe y es concebido por los filósofos de la moral como soberano en su autoridad moral. Por otra parte, las reglas morales heredadas, aunque parcialmente transformadas, precisan de un nuevo *status*, privadas como están de su viejo carácter teleológico y de su aún más ancestral carácter categórico, en tanto expresiones de una ley últimamente divina. Si a tales reglas no se les encuentra un nuevo *status* que las revista de racionalidad, aparecerán como mero instrumento del deseo y la voluntad individual. Urge, pues, darles validez, bien divisando una nueva teleología o buscándoles otro *status* categórico. El primer proyecto es el suscrito por el utilitarismo; el segundo es propio de todos los intentos de seguir a Kant al derivar la autoridad de la ley moral de la naturaleza de la razón práctica. Ambos intentos —quiero demostrar— han fallado y fallan; si bien en el curso del intento han tenido lugar cier-

tos cambios sociales e intelectuales.»[2] Convenía dar por extenso esta cita que presenta con lucidez la actual coyuntura ética. Ni el utilitarismo, supuestamente alejado de una ética deontológica como la kantiana, ni la filosofía analítica que sigue venerando a Kant como «la eminencia gris de la filosofía moral», consiguen despejar la nebulosa en que la Ilustración nos dejó. Sólo una teoría nueva —más afín, por cierto, a la Ilustración inglesa de Hume y Adam Smith— ha intentado abrirse paso y pensar de nuevo la ética; pero pocos le han otorgado carta de crédito por juzgar que hacía demasiadas concesiones al subjetivismo y al relativismo. Me refiero a la teoría *emotivista* que, también según MacIntyre, es el fruto que ha brotado de los fracasos de la Ilustración. Fruto inevitable pero poco atractivo para los gustos y costumbres de un pensamiento proclive a dejarse fascinar por los encantos de lo categórico y lo absoluto. MacIntyre piensa que las tesis emotivistas acerca de la subjetividad última de cualquier decisión, el desacuerdo insoluble por medios racionales, la falta de criterios objetivos, etc., son tesis típicas y propias de nuestra sociedad pluralista, en la que la burocratización de la existencia se combina mal con una hipotética autonomía individual. Sin embargo, el emotivismo tiene escasa fortuna entre los profesionales de la ética porque en cierto modo significa el abandono de la ambición que la ética representa, porque está muy cerca de suscribir el «todo está permitido». En efecto, si, en definitiva, no hay más fundamento de la moral que la emoción o el «lo apruebo», si la moral y el gusto personal vienen a ser lo mismo, ¿qué razón habrá para no preferir un mundo sin preocupaciones morales? ¿cómo razonar en contra

2. A. McIntyre, *After Virtue. A Study in Moral Theory*, Duckworth, Londres, 1981, p. 60.

de esa preferencia cuando se han rechazado todos los cánones de la argumentación racional? ¿No se inhibe el emotivismo ante la pregunta por el por qué de la moral?

El caso es que el emotivismo nace como respuesta a un pluralismo valorativo y a la crisis de credibilidad en las justificaciones definitivas y atemporales. Por mi parte, no creo en modo alguno que dicha corriente pretenda eludir la incógnita que la falta de apoyos trascendentes o divinos ha dejado sin respuesta satisfactoria: ¿por qué hay que ser moral? La insuficiencia de la respuesta emotivista radica, en todo caso, en su optimismo y excesiva confianza en los buenos sentimientos de la humanidad. Moritz Schlick, por ejemplo, no tiene reparo en identificar el «deber» con la «benevolencia» (la amabilidad, la bondad): «el comportamiento moral se origina en el placer y el dolor; el hombre es noble porque *le gusta* serlo; los valores morales están muy altos porque representan los mayores gozos; los valores no están por encima del hombre: residen en él; *es natural* ser bueno».[3] Contra Kant, Schlick apuesta a favor del mandamiento de Marco Aurelio: «cumplirás con tu deber, no porque debas hacerlo, sino porque te produce placer». Mucho me temo que parejas convicciones tengan que ser tachadas cuando menos de ingenuas a poco que nos detengamos a ponderar los horrores en que se ha visto y se está viendo envuelta la especie humana sólo en el recorrido de nuestro siglo. ¿Cómo es posible decir lo que dice Schlick, a mediados de los años treinta, cuando tenía que estar aún muy vivo el recuerdo de la Primera Guerra Mundial, y empezaba a prepararse la Segunda? ¿Es *natural* ser bueno? Está claro que a los emotivistas les preocupa menos la fundamenta-

3. M. Schlick, *Problems of Ethics*, Dover, Nueva York, 1962, p. 205.

ción racional que la psicológica: debemos ser morales —dicen— porque es más agradable un mundo que respete ciertos valores, que un mundo sin ellos. Buscar lo específico, el criterio de la moralidad, significa, en su opinión, una pérdida de tiempo; dan por supuesto que quienes se sienten acuciados por la perplejidad y la insatisfacción ante lo que vemos y nos envuelve, coincidirán en defender y asumir unos valores y derechos básicos, si bien podrán disentir en cuanto al modo de llevarlos a la práctica o en la decisión a favor de unas prioridades sobre otras.

La ética pervive —éste sería el presupuesto básico— si hay duda y si hay desasosiego en torno a las decisiones más importantes. Mantener esa duda es el imperativo ético primordial. «Es natural ser bueno» significa que es natural sentirse insatisfecho y desconcertado, que es natural esperar algo mejor y querer conseguirlo. Significa que conviene ante todo no perder esa —primera o segunda, da lo mismo— «naturaleza». Ésa es la lección del emotivismo que hoy no podemos despreciar.

Hay que reconocer, además, que la perplejidad en que nos deja el emotivismo no difiere mucho de la que se sigue asimismo de unas teorías con imperativos categóricos, reglas o principios supuestamente absolutos. Con la diferencia de que éstas hablan en nombre de una razón que sabe dirimir los conflictos, mientras que los emotivistas no cuentan con ella y aceptan el desconcierto y la indecidibilidad como uno de los elementos insolubles de la ética. Ese reconocimiento de los propios límites sería ya un punto a favor del emotivismo. Pero hay otro que a mi juicio, es aún más poderoso. El emotivismo da por supuesto que un mundo ético es más placentero y agradable y, por eso, *debemos* quererlo y luchar por él. No nos especifica cómo debe ser ese mundo, porque el bien —ya lo dijo Aristóteles— se ha dicho y se seguirá diciendo de muchas mane-

ras. Somos, además, demasiado distintos para conformarnos con un único modelo de bien. Pero hay que sentirse afectado favorablemente por lo bueno y desaprobar lo malo. El emotivismo sólo condena una cosa: la indiferencia, *la ausencia de emociones.* ¿Y no es la indiferencia la actitud más de temer una vez se ha asumido el pluralismo y la falta de fundamento —trascendente o inmanente— de los valores y obligaciones? Pese a todo, el filósofo amante de las éticas deontológicas no se dejará convencer muy fácilmente. Y aducirá que la ética, que muy bien pudiera definirse como la defensa de las causas justas, tiene como primer problema decidir cuáles son esas causas, y en segundo lugar, denunciar la no contribución a su realización. Pero resulta que las éticas «fundamentalistas» no llegan a despejar satisfactoriamente esas incógnitas, y se mantienen en un ámbito de generalidades del estilo de que es justa, por ejemplo, la libertad, la paz o la solidaridad. El emotivismo, por el contrario, nos dirá que son justas las causas que *creemos* justas, entendiendo creencia en la acepción de Hume: como un *sentimiento.* Pues lo cierto es que mientras creamos realmente que existen unas causas justas, *mientras lo creamos,* las defenderemos y la ética estará a salvo. Ahora bien, sigue argumentando el filósofo en busca de ultimidades, ¿por qué fomentar esa creencia en causas que creemos justas si, por otra parte, no estamos seguros de poder realizarlas, si —como ha escrito Javier Mugerza— las causas justas son, además, causas irremisiblemente perdidas? ¿Por qué ser moral —de nuevo la misma pregunta—, es decir, por qué defender causas perdidas sólo porque las creemos justas?[4] Sólo puedo alegar en mi favor que si tuviéramos una respuesta con-

4. Javier Muguerza, «Ética y teología, después de la muerte de Dios», en *Enrahonar,* 2 (Barcelona, 1981).

vincente a esa pregunta dejaría de ser la incógnita primera y última de la ética. No buscamos una respuesta definitiva, ni siquiera una respuesta provisional, sino un enfoque de la cuestión que, de algún modo, dé cuenta del desconcierto implícito en ella. Para lo cual yo seguiría recordando el papel central que tienen las creencias en la teoría del conocimiento de Hume (o en la de Wittgenstein): las creencias son la base de gran parte del saber de sentido común (y, por supuesto, de otros saberes menos comunes); es decir, las creencias motivan y explican el comportamiento. Sean o no puros sentimientos, sea cual sea su grado de racionalidad, lo cierto es que actuamos más sobre la base de creencias que apoyándonos en certidumbres: creemos que el éxito nos acompañará, que ganaremos dinero, que nuestros hijos no nos defraudarán, que moriremos viejos y que la vejez no nos degradará. Todo conjeturas. ¿Por qué, entonces, la creencia en unas causas justas y dignas de ser defendidas ha de ser infundada? Tal vez por el vicio del filósofo de no apearse jamás de los mismos problemas. El individuo, que es quien en definitiva toma las decisiones, si realmente las toma, es porque cree en causas dignas de ser defendidas, aunque de continuo se encuentre desorientado y sin saber qué contestar al ¿qué debo hacer? Ésa no es la pregunta del filósofo. Lo era cuando el filósofo o el teólogo confiaban en poder acceder al contenido de la ley divina o en saber discernir cuáles eran los deberes o fines de la razón práctica. Pero ya hemos rechazado la ley revelada porque niega nuestra autonomía, y *no creemos* que el tribunal de la razón práctica llegue a revelarnos el misterio del deber ser. Sólo llegamos a formular truismos, y seguimos desconcertados entre una realidad que no es como *creemos* que debería ser y un deber que no conocemos y sólo llegamos a balbucear. En tal situación, la misión del filósofo no es

precisar más ese deber ser —no somos futuristas, las predicciones nunca tuvieron mucho crédito en las ciencias humanas—, sino —como muy bien ha dicho, por otro lado, Javier Muguerza, tras desacreditar la apuesta a favor de las causas justas—, la misión del filósofo de la moral es mantener la tensión entre el ser y el deber ser, vale decir, entre lo que ya es y nos disgusta y lo que apetecemos.[5] A ese fin, a mantener la tensión mostrando que en ella radica nuestra «humanidad» o nuestra racionalidad, debe apuntar la ética que hace el filósofo, ése y no otro debe ser el sentido de la pregunta ¿por qué ser moral?

En cuyo caso —insisto—, el emotivismo tiene algo positivo que aportar. No podemos suscribir el «todo está permitido» si eso es lo que el emotivismo nos pide. Mientras el mundo sea mundo, seguirá habiendo cosas buenas y malas, mejores o peores, y conviene que *queramos* (aunque no sepamos a ciencia cierta) distinguirlas. En los «esfuerzos del querer» —decía Peirce— radica la ética, y sin querer no progresa el saber. Los emotivistas no nos dan criterios, pero sí un principio básico: la moral debe gustarnos, las emociones deben estar a favor de las causas justas. La ética ha de aproximarse a la estética, como ya lo hizo en otras épocas. Aristóteles, en la *Ética a Eudemo*, diserta sobre «la belleza moral»; San Agustín propone el amor como única norma; Spinoza no habla de bienes, sino de «alegrías»; para Hume cualquier norma o virtud se apoya en la «simpatía». De un modo parecido, entiendo que la tesis emotivista —«X es bueno, significa 'apruebo X; apruébalo tú'»—, propugna una *educación del gusto*, una sensibilización a favor del mejoramiento de la sociedad y del individuo. No es un hecho, evi-

5. Javier Muguerza, «De la intrascendentalidad de la razón», II Semana de Ética, Santiago de Compostela, 1981 (en prensa).

dentemente, que la ética esté cerca de la estética: *es una prescripción.* No olvidemos que la ética no parte de hechos sino para negarlos; y los niega porque no dan la medida del ideal prescrito. Prescripción cuya vaguedad implica siempre un riesgo de error. El emotivismo prescribe el gusto por la conducta ética, sin garantizar que al suscribir ciertas formas de conducta acertemos. Pero ése es un primer paso en la defensa de las causas justas; el primer paso por lo menos actualmente, cuando nos atenaza el temor al escepticismo, a la indiferencia, a la desmoralización (de la que el llamado «pasotismo» ha sido una secuela evidente), más que el temor al relativismo o al subjetivismo. Para que el bien nos emocione, tiene que angustiarnos el ¿qué debo hacer? Y no es una respuesta lo que buscamos; buscamos mantener la inquietud de la pregunta.

Sólo de esta manera la ética dará prioridad al problema más criticado por Nietzsche y por Freud: el divorcio entre querer y deber. La ética ilustrada había olvidado dos cosas: las miserias de la sociedad real y concreta (error que el marxismo se ocupó de atajar), y las miserias del individuo real, empírico. Después de insistir sobre la necesidad de transformar económica y políticamente la sociedad, nos percatamos de que también hay que pensar en transformar al individuo. La misma filosofía marxista emprende ese giro, a favor del cual nos habla, por ejemplo, Agnes Heller recordándonos que, para Lukács, el ideal era «el hombre que no subsume sus inclinaciones en un deber abstracto porque no le hace falta, porque *le nace hacer el bien*». En el mismo sentido, ella misma reivindica una acepción nueva de una actitud tan desvalorizada hoy como la del «sacrificio». Aunque la cita es larga, merece la pena recordarla aquí porque está llena de sugerencias: «¿Resulta, pues, tan injustificado presuponer un hombre para el cual el sacrificio venga a con-

vertirse en un momento de autorrealización de la personalidad? ¿Podemos realmente negar la posibilidad de un hombre para el que el principio apolíneo pierda su carácter represivo sin por ello identificarse con el dionisíaco? ¿No es posible pensar en un hombre para el cual *la satisfacción de las necesidades* del otro *en sí* pueda convertirse en una componente esencial e inherente de la satisfacción de sus necesidades? *El hombre es un ser que desea y goza, pero es también un ser moral y racional.* El desarrollo de todas sus necesidades no significa sólo la exteriorización de sus facultades de goce y de actividad, sino también de las morales cognoscitivas. Cada vez más actividades humanas deben ser liberadas del vínculo del deber. Sin embargo, no podríamos ir *más allá de todo deber*; el deber indica *normas* a los hombres (no sólo relativamente), cuyo cumplimiento no puede ser considerado como un juego y, sin embargo, queremos que en todas nuestras actividades puedan explicitarse nuestras facultades en un libre juego de fuerzas. Esta antinomia es irresoluble en el plano teórico. Pero podemos esperar que nuestros descendientes estén en condiciones de resolverla incluso en la práctica».[6] Tiendo a pensar que en la práctica está más resuelto que en teoría; son nuestras elucubraciones conceptuales las que crean dualidades y antinomias insolubles. Entender la moral y sus deberes como una necesidad básica, tan vital como la necesidad de comer o dormir o gozar sexualmente, significa, sin duda, imponerse esa necesidad moral como meta a conseguir, pero considerando a su vez la imposición como algo exigido por nuestra forma de ser integral, no sólo por la razón, también por los apetitos y pasio-

6. Agnes Heller, *La revolución de la vida cotidiana*, Materiales, Barcelona, 1979, pp. 68 y 69.

nes. Una de las lecciones de la filosofía moral de Agnes Heller, es la que nos enseña que las *necesidades* básicas no son hechos, sino prescripciones: necesitamos comer, pero la necesidad básica no consiste en comer sólo para sobrevivir, sino comer con una cierta dignidad. Eso ya lo advirtió Platón cuando se le planteó la «necesidad» de introducir un cierto lujo en su República. «Necesidad» no es un concepto que remita al de «supervivencia» sino al de «vivir dignamente». En el mito de Prometeo tal como nos lo cuenta el *Protágoras*, Hermes desciende a la tierra para conceder a los hombres, que ya recibieron de Prometeo el fuego que había de instrumentalizar la satisfacción de sus necesidades materiales, Hermes viene a darles —digo— el *sentido moral* sin el cual es imposible la convivencia digna. En la *polis* griega, el sentido moral se adquiere como un compendio de virtudes —hábitos— que van formando el carácter de los individuos, *disponiéndolos* hacia el mutuo entendimiento. La vida así «formada» es buena y bella: «las acciones conformes a la virtud son nobles y bellas, y se hacen por su belleza y su nobleza», dirá Aristóteles.[7] Algo muy similar escribirá siglos después Hume, pese a que por entonces las virtudes ya son indisociables de las reglas o los deberes: «tener el sentido de la virtud no es más que *sentir* una satisfacción especial al contemplar a una persona. El mismo sentimiento constituye nuestra alabanza o admiración. No vamos más allá; no preguntamos por la causa de tal satisfacción».[8] ¿Es esto «naturalismo»? Lo es, si por «natu-

7. *Ética a Nicómaco*, 1120 a.

8. *A Treatise of Human Nature*, III, 2. En el mismo libro citado antes, McIntyre nota cómo las virtudes de la época de Hume son inconcebibles según el esquema aristotélico, esto es «como poseyendo un papel y una función distintos y en contraste con los de las reglas o la ley; son, en cambio como las disposiciones necesarias para obedecer a las reglas morales» (*After Virtue*, p. 216).

ral» no entendemos «innato», sino aquello que no tiene que ser raro ni inusual, lo que la costumbre y la historia han ido asociando a la dignidad de la vida humana. Apostar por un conocimiento interesado, apasionado, emotivo es hoy moneda corriente; la imparcialidad y el desinterés no tienen vigencia ni siquiera a propósito del conocimiento científico. Comentando la afirmación de William James de que aceptar o rechazar una teoría es una «preferencia estética», Ernest Becker escribe: «optar por una teoría de los males humanos es como enamorarse... es como apostar por un cierto tipo de ser en el mundo y, así, por un cierto tipo de mundo».[9] Exactamente, y esa apuesta es, además, preceptiva: debemos apostar por ese tipo de mundo porque nos gusta, porque lo queremos así. ¿No sería ésa la única versión comprensible de la primera fórmula del imperativo categórico de Kant?: No «obra de tal forma que 'puedas querer'», etc., sino «obra de tal forma que *quieras* ver convertida la máxima de tu acción en ley universal».

La dialéctica entre deber y querer nos remite a la no identidad entre individuo y sociedad planteada en un capítulo anterior. Porque no se da esa identidad existe la ética, que no ha de intentar resolver el conflicto reduciéndose a ser voluntad de deber o voluntad de querer, haciendo una ética puramente del individuo contra una ética del bien común o viceversa. El conflicto entre deber y querer aparece en nuestras vidas continuamente, porque es una dimensión de nuestra finitud. No tenemos más remedio que preferir y elegir un solo valor sacrificando los restantes que, no por ser sacrificados, dejan de ser vistos como valores. ¿Por qué llamamos «deber» a lo que juzgamos «preferible»? Las palabras se dis-

9. Ernest Becker, *The Structure of Evil*, The Free Press, Macmillan, Nueva York, 1968, p. 364.

torsionan y desvirtúan por causa de las ideologías que se apropian de ellas. «Deber», «obligación», «mandamiento» son conceptos marcados por el sentido que les han dado las éticas heterónomas y autoritarias. Éticas que parten del supuesto de que los mortales son seres perversos y malos. Cumplir con el deber significa, entonces, contrariar a la naturaleza. Kant, pese al empeño de introducir la autonomía en la ética, no consigue subvertir ese esquema: lo interioriza, sustituye a Dios por la razón práctica que, igualmente, violenta y contradice las inclinaciones naturales. No es raro que, cuando el deber pierde garantías, se tienda a dar relieve a una moral del instinto, de la emoción, del querer o del yo. No es ésa la ética que suscribo. No se trata de primar a las emociones sin más cualificación, como si fueran o tuvieran que ser el único criterio de la acción moral; se trata, por el contrario, de reconocer el papel que las emociones juegan y deben jugar en la motivación de la conducta. No es que el deber contradiga al querer, es que no somos corazones puros: apetecemos varias cosas a la vez, el querer es plural y a menudo contradictorio. Las dicotomías —repito— son claras en teoría, pero no en la práctica. Ningún valor vale (acéptese la redundancia) en abstracto. La libertad de expresión, por ejemplo, tiene sus pros y sus contras (en principio, no tiene por qué coincidir con la justicia), la solidaridad tiene sus grandezas y sus miserias (¡en especial cuando es un Tejero quien la enarbola y la defiende!). Cualquier bandera puede ser utilizada para mejorar las relaciones humanas o para poner al descubierto toda su bajeza. Pero ése es un peligro que no puede ni podrá zanjar ninguna teoría ética: ni los principios ni las emociones excluyen de por sí el fanatismo.

Cualquier valor exige para su realización la colaboración de un disvalor: el trabajo, del tipo que sea, siempre ha resultado y resultará penoso; Lope de

Vega escribía o Goya pintaba por encargo y para poder comer. La satisfacción de cualquier necesidad exige el esfuerzo y la repetición de lo cotidiano, de la disciplina, de la renuncia. ¿Qué sentido puede tener defender sin más lo gratuito, lo lúdico, lo ocioso? La gratuidad, el juego o el ocio no significan nada sin el contrapunto de la necesidad, el trabajo y el esfuerzo. ¿Qué aliciente tiene el ocio para el parado? ¿Qué aliciente tiene el juego para el niño que aún no siente el peso de la obligación? No hay, pues, deberes puros ni quereres puros: todo deber sentido y asumido promueve un deseo, y la realización de cualquier deseo tiene que originar y crear deberes. Hay que entender qué quería decir Hume al denunciar la falacia naturalista: el deber ser no se deduce «lógicamente» del ser, esto es, de la impresión que produce, por ejemplo, la visión de un ser torturado no se deduce *lógicamente* el rechazo de la tortura; por el contrario, *se sienten* conjuntamente la tortura y el horror ante ella. De la misma forma que el miedo no es deducible de la visión de una película de terror: son sensaciones paralelas. «Ninguna especulación —explicará Bergson— puede crear una obligación ni nada que se le parezca»,[10] pues la razón práctica es una razón emotiva, pasional.

¿Quién es, entonces, la buena voluntad? ¿Quién es el sujeto de la ética? En la Atenas platónica y aristotélica el ciudadano se sentía unido a sus semejantes por una relación de amistad; las virtudes formaban parte de la existencia política y social de la *polis*. El sujeto moderno, en cambio, no se refleja en una manera de ser ni en un carácter, sino en una manera de *pensar*: no es el sujeto que actúa prudente, valerosa o magnánimamente, por ejemplo,

10. H. Bergson, *Las dos fuentes de la moral y de la religión*, Editorial Sudamericana, Buenos Aires, 1962, p. 81.

sino un «yo pienso» más y más abstracto. Para el ciudadano de Atenas, formarse en las virtudes significaba mantenerse en el interior de ese marco privilegiado de la *polis*. Para el cristiano, cumplir los Mandamientos significa reconocer a Dios como Padre, mantener la identidad de hijo de Dios. El sujeto de una ética autónoma e imparcial, desligada de un contexto social, histórico o religioso, piensa en el «interés común», la «utilidad», la supervivencia, para justificar la adhesión a la ética. Es una ética que no puede brotar espontáneamente del individuo, precisamente porque se erige en contrapunto de un *egoísmo* aún más espontáneo e indiscutible: el hombre, por causa de la sociedad o a pesar de ella, sólo tiende a ocuparse de sí mismo a costa del otro. ¿Es cierta y es necesaria tal hipótesis del egoísmo fundamental del individuo? Obviamente, a partir de ella, la ética sólo se explica como derivada de un contrato. Es el juego entre el deudor y el acreedor que tanto irritaba a Nietzsche. Tanto más cuanto el acreedor, quien decide los términos y cláusulas del contrato, deja de tener el predicamento de un ser trascendente o divino y se encarna en una institución humana, como el Estado. ¿En virtud de qué privilegio un hombre solo, o un grupo, se hace portavoz de la imparcialidad y el interés común? Tanto el egoísmo como los contratos sociales que vienen a paliarlo son meras hipótesis sin corroboración empírica. «Nada es más útil para el hombre que el hombre mismo», escribió Spinoza en una de las frases más ciertas de la teoría ética: el hombre necesita al hombre, aunque en ocasiones se comporte como un lobo para el otro y soporte mal su propia sociabilidad. Tal vez la política, en el mejor sentido que podamos imaginarle a la palabra, nazca y se apoye en un contrato con el fin de realizar un programa común de justicia. Pero la ética es tarea común y también compromiso y participación indivi-

dual, compromiso sustentado no en la frialdad de un acuerdo tácito, hipotético, útil, sino en la convicción o creencia que nos lleva a apostar a favor de un mundo y unas relaciones distintas y mejores. El ser humano no es malo porque sea egoísta por naturaleza, ni es bueno porque adopte el punto de vista de la imparcialidad. La falta de egoísmo, de amor propio, de parcialidades sólo son reflejo de una vida carente de interés. La maldad consiste en hacer daño por causa de ese egoísmo que es debilidad, impotencia; la bondad, por el contrario, busca cauces de expansión del egoísmo que no interfieran, para destruirla o menoscabarla, en la vida del otro. En un texto caótico pero agudo y sugerente, Alain Badiou dice que «lo contrario de la ética no es la decisión egoísta, sino la traición».[11] Efectivamente, la decisión no puede dejar de ser egoísta (siempre se elige un bien para sí); la traición, en cambio, es menosprecio o desprecio del otro. Afirmar, pues, que el egoísmo es el principio de todos los males sociales, que el individuo es, por naturaleza, insociable significa sucumbir a ese embrujamiento del lenguaje descontextualizado que Wittgenstein combatió.

Ayer y Stevenson, los dos máximos exponentes del emotivismo ético, rechazaron las «teorías del interés» —utilitarismo, subjetivismo, hedonismo— alegando que son falsas: los juicios de valor no se justifican ni por la utilidad ni porque nos hagan más felices, ni porque yo los apruebe. Es decir, los juicios de valor no son traducibles a juicios de he-

11. Alain Badiou, *Théorie du sujet*, Ed. du Seuil, París, 1982, pp. 326-327. Badiou refiere aquí a Lacan quien relaciona la ética con la «cesión» de unos bienes, porque —explica Badiou— la «decisión» encierra «cesión», y «siempre se cede por un bien, el propio o el de los demás. Lacan llama a esto 'el servicio de los bienes'. Notemos que ceder a favor de los otros no vale más que ceder a favor de uno mismo. Lo contrario de la decisión ética no es la decisión egoísta, ni mucho menos. Lo contrario de la ética es la traición, cuya esencia es traicionarse a sí mismo: no existir al servicio de los bienes».

cho: «condenamos las matanzas de refugiados palestinos en Beirut» no significa que esas matanzas sean inútiles o nos hagan desgraciados. Significa un grito de disgusto y horror ante el crimen junto a la voluntad y al deseo de hacer compartible ese desagrado. ¿Ese sentimiento es gratuito? Tal parece la conclusión de los emotivistas al insistir en la irracionalidad última del sentimiento moral. Y ése es el punto inadmisible de su discurso, porque es falso. El sentimiento de desaprobación ante ciertas situaciones o realidades, tiene una explicación *histórica*. Los sentimientos, las pasiones, las emociones se educan. Existe una memoria histórica de rechazos morales, desaprobaciones, sentimientos de disgusto, de donde nacen los juicios de valor.[12] No habría que preguntar, entonces, ¿por qué ser moral?; si pesa sobre nuestras espaldas una experiencia o conocimiento moral, somos morales sin más, la historia nos hace morales, la pregunta es huera. Ahora bien, ¿no existe el peligro de que perdamos la memoria y nos acostumbremos a vivir como si no existiera esa experiencia o saber moral? Ése es precisamente el reto de la post-modernidad. Perdida nuestra identidad como sujetos morales, no encontrándonos identificados con los miembros de supuestas «asambleas originarias» o «comunidades ideales de diálogo», ¿qué hacer con la ética, dónde colocarla? ¿Se identifica con la política? ¿Es anterior o posterior a ella? ¿Es una cuestión puramente individual? ¿Se reduce a la solución más o menos coyuntural de unos casos prácticos: aborto, eutanasia, derechos de la mujer, de los homosexuales? ¿Tiene algo que ver la reflexión del filósofo con la moral objetiva que de hecho regula la conducta de los individuos? Ante tal cantidad de preguntas sin respuesta, ¿no es pre-

12. Remito aquí al escrito de E. Tugendhat, «La pretensión de absoluto de la moral y la experiencia histórica», citado más por extenso en el capítulo I.

visible que uno opte por tirar la toalla y abandonar el campo de juego reconociendo que nada tiene valor o todo tiene el mismo valor?

Hay una cosa, a mi juicio, evidente, que corrobora lo dicho hasta aquí: la ética no puede apoyarse en nada, ni en una antropología, ni en una metafísica, ni en una religión. Ningún estudio de antropología cultural podrá llevarnos más allá de la conclusión de que la humanidad hasta ahora ha vivido sometida a tales o cuales normas más o menos parecidas a unas normas morales. Y cualquier afirmación salida de una antropología filosófica, de una metafísica, sobre lo que sea el hombre, lleva implícita una prescripción ética. «Todos los hombres son iguales» no es la constatación de ningún hecho, es una prescripción equivalente al «hay que ser moral». La ética, en definitiva, no puede apoyarse en nada, es una creencia, una convicción que tiene como únicas raíces la *memoria ética de la humanidad.* Intentemos precisar más. ¿Qué pretende justificar la ética? ¿El valor de unos principios o unos sentimientos o la dirección que éstos deben tomar? Por ejemplo, ante la fórmula kantiana: «obra de tal modo que trates a la humanidad siempre como un fin y nunca únicamente como un medio», ¿cuál es la pregunta?: ¿por qué no puedo manipular siempre y cuando me convenga al prójimo? o ¿hasta dónde es lícita la manipulación? La primera pregunta parece tonta, absurda. Sin embargo, el desacuerdo que no es dirimible, no porque no haya razones sino porque no hay diálogo, es el desacuerdo entre una parte situada en la ética y otra situada fuera de ella: el desacuerdo entre quien da por supuesto que la manipulación es reprobable y quien ni siquiera se plantea la cuestión. ¿Quién convence a las autoridades argentinas de la indignidad de una situación como la de las madres de la plaza de Mayo? Ningún razonamiento vale cuando se rechaza de entrada esa

memoria ética básica que nos lleva a desaprobar la manipulación o la tortura. El conflicto de valores tal vez no sea dirimible, pero es dialogable. Con el fanatismo religioso o político, en cambio, no hay acuerdo posible. Suscribo en este punto las palabras de Bertrand Russell cuando afirma que la racionalidad no consiste en aportar criterios ni en justificar la conducta, sino en combatir las supersticiones. Y si después de veinticinco siglos de reflexión aún somos o nos consideramos incapaces de distinguir el fanatismo o la superstición de la racionalidad, entonces sí que más vale que tiremos la toalla. A veces conviene recordar citas como ésta de Mao, al parecer omnipresente en la Revolución Cultural china: «Uno tiene razón de sublevarse contra los reaccionarios.»

Con frecuencia se oyen voces que abogan hoy por un «rearme moral» contra el desconcierto y la degradación sufrida por la mayor parte de nuestras convicciones pasadas. Si, como vengo diciendo, el peligro de nuestro tiempo es la indiferencia, la falta de estímulos y motivaciones, el «rearme moral» no debe entenderse como la fijación de nuevos principios sino, antes de nada, como la recuperación de una memoria plasmada en unas disposiciones, hábitos o carácter moral, es decir, el sentido originario de *ethos* o *mores*. El hombre de principios es previsible y doctrinario, porque antepone sus principios a cualquier situación. Ante las excepciones, confecciona reglas que las resuelvan: fácilmente los principios degeneran en casuísticas. Por fortuna, hoy nos quedan pocos principios, pero hay que evitar que el *sentido moral* desaparezca también con ellos. Volviendo a la comparación entre lo antiguo y lo moderno, el ciudadano ateniense del siglo IV a.C. y el ciudadano del Estado moderno se distinguen en algo fundamental, a juzgar por el tono de la *Ética a Nicómaco* y el *Leviatán*, por ejemplo. El *phronismós*

sabe vivir y vive feliz en la *polis*, da la talla del ciudadano ideal; el ciudadano moderno, por el contrario, vive *sometido* al Estado: es sumisión voluntaria, pero porque le asegura la supervivencia o le es útil; sumisión que acaba sí siendo «querida», aunque a regañadientes. La moral pública y la moral privada discurren por cauces divergentes.

La ética no es nada si no se prolonga en una manera de ser, de relacionarse y de reconocer a los demás. Incluso Rawls, a pesar de su «neocontractualismo», no deja de precisar que los sentimientos morales son «una parte normal de la vida humana. No es posible rechazarlos sin desmantelar también las actitudes naturales». Y dice también: «el sentido de la justicia es una continuación del amor a la humanidad... La diferencia entre el sentido de la justicia y el amor a la humanidad es que éste va más allá del deber y de las obligaciones morales y no alude a las excepciones propias de los principios del deber natural y la obligación».[13] Oponer el sentimiento a la razón, como oponer el deseo al deber es dar un modelo inadecuado de hombre. A diferencia del animal, los sentimientos en el hombre son funcionales: la capacidad de imaginar a la vez distintas posibilidades de acción no sería compatible con la servidumbre a las exigencias emotivas. Precisamente, «hacer lo que naturalmente sale al paso, si eso significa seguir el impulso, es lo no funcional para los animales racionales».[14] La tarea que el ser humano lleva sobre sí es conocer su naturaleza, «conocerse a sí mismo», una tarea hecha de descubrimiento e invención. No hay, pues, oposición entre razón y sentimiento, porque los supuestos principios

13. J. Rawls, *A Theory of Justice*, Oxford University Press, 1971, p. 476.

14. R. J. McShea, «Human Nature Ethical Theory», *Philosophy and Phenomenological Research* (Buffalo, 1979), n.º 3, pp. 386-399.

o imperativos de la razón *se sienten* como racionales.

¿Qué contenidos morales hay que propugnar y qué tipo de justificación habrá que darles para avivar el sentido moral en el mundo? No basta, nos dice Rawls, determinar teóricamente unos principios o criterios de justicia si la vida carece del sentido de la justicia e incluso del amor a la humanidad que debe sustentarlo. La falta de principios que experimentamos hace sospechar que hoy no puede cuajar una moral de principios, sino más bien una moral de «buenas costumbres», *manners*, hábitos, que produzcan un hombre dispuesto a reflexionar y actuar moralmente. Aunque, ¿no será ésa una salida demasiado estrecha de miras? ¿Es eso todo lo que se le puede exigir hoy a la ética: *manners before morals*, como requería el personaje de Oscar Wilde?

El filósofo Stuart Hampshire ve una diferencia entre las «buenas formas» y la moral: aquéllas se internalizan tras un aprendizaje de reglas y ejemplos, mientras que la moral supone un sujeto responsable de unas decisiones incompatibles muchas veces con la respuesta habitual o la regla internalizada. La ética entra en acción cuando hay tensión entre los diferentes elementos que componen una situación, de forma que la respuesta habitual, si la hay, no nos satisface. Esa tensión, como he repetido ya, es la esencia del conocimiento y desarrollo éticos, pues, «que deba haber conflicto entre deseos reflexivos, irreconciliables fuera de un mundo ideal, es una condición del desarrollo moral continuo, tanto del individuo como de la especie».[15] Consideremos un imperativo ético hoy prioritario: el de mejorar la «calidad de vida». ¿Es posible convertirlo en un programa colectivo perfectamente estipulado? Para

15. S. Hampshire, «Public and Private Morality», en el colectivo del mismo título, Cambridge University Press, 1978, p. 44.

ello habría que dar respuesta a una serie de preguntas «cualitativas», es decir, no conmensurables, sobre las necesidades básicas, los modelos de distribución, el medio ambiente, la participación, las actitudes humanas, los derechos prioritarios, etc., etc. Mostrarse pesimista ante tal empresa, no implica dejar de considerar el asunto. La mejora de la calidad de vida sería consecuencia de un plan estatal siempre perfectible, pero no sólo eso: las preferencias personales, el peso de la religión, los factores culturales, las elecciones y preferencias educativas afectan también a la calidad de vida y al modo de concebirla.[16] Es decir, el «rearme moral», tal y como podemos entenderlo, pasa primero por lo que Becker, siguiendo entre otros a Dewey, llama una «educación progresiva», que «eduque al hombre para el esfuerzo de escoger, de proponer sus propios significados, ... para tratar a los demás como fines sagrados y no como medios culturales que desempeñan unos roles»; esa educación ha de crear «*en primer lugar*, animales sociales, y sólo *secundariamente*, individuos», pues «sólo cuando la moral es abstracta e impersonal (y así ha venido a ser la moral individual moderna), se presta a la manipulación y al cambio».[17] Hacerla concreta, no obstante, no consiste en establecer principios y mandamientos, sino en crear actitudes, disposiciones, *manners*, a favor

16. Paul Abrech, ed., «Rethinking the Criteria for Quality of Life», en *Faith, Science and the Future: Preparatory Readings for the 1979 Conference of the World Council of Churches at the M.I.T., Cambridge, Mass.*

17. E. Becker, op. cit., pp. 284-298. Esa «educación progresiva» comporta una serie de «disposiciones» o «actitudes»: «conciencia, identificación, escepticismo, responsabilidad, compromiso y tensión»; en resumen y parafraseándolo: dar razón de lo que uno hace o suscribe, desconfiando de todo lo impuesto y tomando conciencia de la dramaticidad, pero drama con sentido, que es la existencia. De esta forma podrán convivir sin incompatibilidades los dos objetivos de una *ética pragmática*: 1) mantener el orden social; 2) con una ética cambiante y fluida que apunte al «tipo ideal» que es la democracia.

de un mundo donde de alguna forma debe ser restablecido el sentimiento de *comunidad*. Ya que difícilmente podrán volver a unirnos los lazos de la *philía* entendida como sentimiento «político» (como en Atenas), abrámosle un espacio al sentimiento moral que contrarreste la competencia, la ambición de dominio o la indiferencia.

VII

LOS NOMBRES DE LA ÉTICA

La plupart ignorent ce qui n'a pas de nom; et la plupart croient à l'existence de tout ce qui a un nom.

Les choses les plus simples et les plus importantes n'ont pas toutes un nom. Quant à celles qui ne sont pas sensibles, une douzaine de mots vagues, comme 'idée', 'pensée', 'intelligence', 'nature', 'mémoire', 'hasard' ... nous servent comme ils peuvent: ils engendrent aussi, ou entretiennent, une autre douzaine de problèmes qui n'en sont pas.

PAUL VALÉRY, *Mauvaises pensées*

Una de las razones del llamado «giro lingüístico» de la filosofía fue, sin lugar a dudas, la pérdida de norte de la nave en que iba. Pues cuando el lenguaje cobra importancia como objeto de estudio y reflexión es señal de que ya no sirve como instrumento del discurso, bien porque los filósofos ya no tienen nada sustantivo que decir, bien porque les falta la seguridad necesaria para decir limpia y sanamente lo que piensan. Se mantiene, entonces, la continuidad con la tradición por el método de analizar las palabras que conformaron la historia del pensamiento abstracto, palabras que parecen inadecuadas para hablar del presente. Llevando la cuestión a nuestro terreno: cuando la sustantividad de la ética empieza a deslizársenos de entre las manos porque ningún contenido es ya del todo consistente, sólo nos resta la opción de expresar y conservar *la forma* de la moralidad, el esqueleto o la estructura de la argumentación moral. A tal empeño han venido dedicándose, desde comienzos de siglo, los filósofos analíticos (aunque Kant les marcara ya la ruta), cuyo método consiste en auscultar al lenguaje para mostrar que *la ética ya está en él*, que la forma de la moralidad la encontramos en la lógica de los juicios o en la semántica de los conceptos morales. Cuando todo tiende a derrumbarse, ciertas palabras, tales como «deber» o «bien», siguen ahí y siguen teniendo, al parecer, el mismo significado de siempre. Y si circulan aún las mismas palabras que se utilizaban cuan-

do se podía pisar más fuerte, será porque al lenguaje lo sustenta una forma de vida, una aspiración inasequible en su estructura a los cambios históricos y culturales. Así, el lenguaje se nos brinda como el objeto más persistente, la pauta más segura a que atenernos en medio del creciente descrédito de los valores y principios que antaño cobijaron en su regazo la teología o la metafísica. La pretendida neutralidad de la metaética, el análisis indiferente y frío de unos usos lingüísticos han servido tan sólo para mantener (si no vivos, por lo menos en conserva) los problemas y preguntas tradicionales y permanentes de la ética, ahora en versión lógica o lingüística. Y nos preguntamos si merece aún la pena formular las mismas preguntas. El despertar de la conciencia lingüística permitía augurar un porvenir filosófico algo más novedoso del que de hecho contemplamos; el rumbo de la nave sigue siendo incierto y con una visible tendencia a volver a atacar los objetivos de siempre. A lo largo de este capítulo trataré de mostrar cómo el anclaje en unas preguntas ancestrales y anacrónicas ha impedido que el giro lingüístico fuera más interesante y provechoso.

Una de las tesis neopositivistas más conocida afirma que los problemas filosóficos son sólo pseudoproblemas suscitados por unos nombres que carecen de referente real. Sin duda es discutible que la falta de referencia del lenguaje convierta al problema en pseudoproblema, pero no lo es tanto la denuncia del pensamiento abstracto por su sorprendente habilidad para saltar de la reflexión sobre los hechos a la especulación sobre ideas puras, quedando así el pensamiento cogido en las redes del lenguaje. Basta leer las peroratas de Sócrates en los *Diálogos* platónicos para dar con un ejemplo de la vulnerabilidad del filósofo ante la magia embrujadora de las palabras. Las preguntas en torno a las cuales se pretende hacer girar la discusión son de este

estilo: ¿qué es la justicia?, ¿qué es lo igual?, ¿es mejor el placer o la sabiduría?, ¿la virtud es una o múltiple? En descargo de Sócrates hay que añadir que su pretensión no fue nunca hacer ciencia de ninguna de tales ideas —la justicia, lo igual, etc.—, antes, por el contrario, desconcertar a sus adversarios sofistas mostrándoles que poseer una palabra no implica en absoluto saber usarla ni saber explicarla, que el lenguaje es abstracto y, por consiguiente, equívoco. «Justicia», «placer», «igual» o «virtud» designan vagamente disposiciones, sensaciones, relaciones, de las que la realidad no puede dar ejemplos satisfactorios: una acción será justa o una experiencia placentera en una cierta acepción de justicia o placer, la virtud se manifiesta de maneras variadas y no siempre acordes entre sí, dos cosas son iguales en ciertos aspectos pero nunca en todos, etc. Hablar sobre las ideas no es hablar de la realidad, que no está hecha de ideas puras; tal vez sea incluso más correcto decir que hablar de ideas es hablar *contra la realidad.* El lenguaje tiene nombres para lo absoluto, para el ideal que, de encontrarse en alguna parte, se encuentra sólo en la imaginación del filósofo.

Los grandes artífices del pensamiento abstracto supieron ser cautos y conscientes del abismo que separa a los nombres (o a las ideas) de la realidad, no dando por definitivamente resuelta ninguna de las cuestiones planteadas, como Sócrates les enseñara. Son, sin embargo, los analíticos quienes se inquietan por la falta de referentes, la ambigüedad de los conceptos y la imposibilidad de definirlos con exactitud; de ahí su insistencia en el análisis con el fin de aprehender los elementos últimos del lenguaje. Quizá debido a esa preocupación por la exactitud lingüística, los analíticos hayan ido a concentrar sus esfuerzos allí donde la concreción y la incidencia práctica eran más necesarias: en el lenguaje de

la ética. Así parece entenderlo uno de sus últimos portavoces, R. M. Hare, cuando escribe: «Históricamente, uno de los principales incentivos para el estudio de la ética ha sido la esperanza de que sus hallazgos fueran de alguna utilidad para quienes se encuentran frente a difíciles problemas morales. Que éste sigue siendo un incentivo básico para mucha gente se muestra en el hecho de que a los filósofos modernos se les reprocha a menudo su fracaso en hacer de la ética algo importante para la moral.»[1] En efecto, ese fracaso es el que lleva a Moore a querer fundar sus *Principia Ethica* en el análisis «imposible», a su entender, de «bueno»: ¿qué significa «bueno»?, se pregunta, para responder que «bueno» es una palabra simple, indivisible, indefinible. De esta forma se inicia una marcha incansable en busca de la especificidad de la ética o del lenguaje ético, a la que se sumarán las propuestas emotivistas, prescriptivistas, racionalistas, naturalistas de Schlick, Stevenson, Ayer, Hare, Toulmin, Warnock, y un largo etcétera de analíticos decididos a dar cada uno de ellos su versión acerca del significado y función característicos de los juicios de valor. Si algo les une en la aventura de fijar las marcas lingüísticas de lo ético son dos preguntas claramente metafísicas y complementarias entre sí, para las que se supone que la filosofía moral debiera tener una respuesta: *¿qué debo hacer?* y *¿por qué hay que ser moral?* La respuesta será teórica, por supuesto, pero —piensan ellos— eficaz y operativa en la práctica. Es decir que la ética no tendrá que pronunciarse sobre las ventajas de hacer *X* o *Y*, sino que dirá algo de este estilo: «'se debe hacer *X*' significa que *X* es universalizable, siendo la universalizabilidad una de las reglas lógicas de la argumentación

1. R. M. Hare, *Freedom and Reason*, Oxford University Press, 1965, p. 86.

moral, regla implícita en el significado de 'debe'». Así, tras indicar la regla o principio a que debe someterse todo razonamiento ético, regla lógica o lingüística puesto que está implícita en la semántica de un concepto como «debe», se nos da la clave de por qué hay que preferir, en tal situación, *X* en lugar de *Y*, la clave capaz de explicar y justificar cualquier elección moral. Clave o principio que es ético y lingüístico al mismo tiempo por proceder de las normas semánticas constitutivas de ciertos vocablos o actos de habla y regular el *buen* uso, la *corrección* del habla en todas sus dimensiones, incluida la ética si hace al caso.

A lo largo de todo este libro, he insistido, me temo que con exceso, en la tesis de que cualquier principio último —sea ético o lingüístico, monológico o dialógico— se desacredita tan pronto como nos disponemos a aplicarlo a los hechos: no funciona en la práctica, no nos da la respuesta que buscamos al conflicto y, lo que es peor, nos engaña con la falsa seguridad de quien cree que teniendo algo así como los Diez Mandamientos puede solucionar sin pensarlo cualquier duda moral. El paralelo entre las normas éticas y las lingüísticas es evidente: del mismo modo que las reglas gramaticales o el conocimiento del vocabulario no nos dictan qué debemos decir en la situación *X*, tampoco las normas éticas —y menos aún el principio último que las subsume a todas— nos dice qué debemos hacer en la situación *Y*. El principio último expresa, como entendió Kant, la forma de la ley, la aspiración de toda norma a ser universal. Expresa la reivindicación quizá prioritaria de la ética: el derecho a la igualdad. De ahí a erigirlo en criterio lógico y ético para justificar ciertas preferencias y elecciones, va más de un paso. Las verdades irrevocables que la ética tiene en su haber son tan difusas que le sirven poco y mal para ir resolviendo los con-

flictos que la razón práctica encuentra a cada paso. Igual que las estructuras sintácticas: cuanto más universales son, menos ayudan a dilucidar una duda de la *performance*. Volviendo, pues, a la innovación del «giro lingüístico», para ser realmente fructífero debería propiciar un cambio de método mucho más radical. Tomar al lenguaje como objeto de análisis es una iniciativa prometedora que está mereciendo la atención de cualquier disciplina. Pero hay que ver qué se puede hacer con el lenguaje que no se hubiera hecho ya antes con la realidad, para no volver sobre los mismos errores y tropezar en las mismas piedras. Difícilmente se hará algo nuevo si se espera del lenguaje que responda a las preguntas de siempre. Mientras la perspectiva siga siendo totalitaria (¿es ésa una servidumbre filosófica irrenunciable?), mientras el análisis lingüístico proceda a determinar o descubrir el *uso general*, total, de palabras como «debe», «bueno», «justicia», o *la* función específica del juicio de valor, no saldremos de la cuestión epistemológica iniciada en el siglo XVII: encontrar la clave del juicio y la conducta rectos —¿qué debo hacer?— y encontrar *la razón* para actuar moralmente —¿por qué hay que ser moral?—. ¿Son realmente ésas las preguntas que hoy debe o puede tomar a su cargo la filosofía de la moral?

Hare, desde luego, no lo pone en duda cuando afirma: «Mi estrategia ha consistido en exponer la lógica de los conceptos morales que tenemos y mostrar cómo generan ciertos cánones de razonamiento moral que nos llevarán a adoptar un método de pensamiento moral sustantivo y normativo... Mi esperanza es, pues, que al investigar los significados de las palabras morales lleguemos a poder generar unos cánones lógicos que gobernarán nuestro pensamiento moral.»[2] Ya expliqué en el capítulo pri-

2. R. M. Hare, *Moral Thinking*, Clarendon Press, Oxford, 1981, p. 20.

mero la filiación kantiana de Hare, la fijación en la búsqueda de un canon de moralidad. Ahora quiero insistir en su tesis de que la raíz de ese canon es lingüística. En el último libro que ha publicado, *Moral Thinking*, de donde extraigo la cita anterior, propone un método de argumentación moral —él lo llama «pensamiento crítico»— que sirva para resolver los conflictos de deberes, derechos o principios que alteran en la práctica nuestras convicciones morales. Éstas son convicciones firmes, interiorizadas por la educación y la costumbre, asumibles todas ellas perfectamente en teoría o en abstracto —los derechos humanos serían un ejemplo de esos «principios *prima facie*»—, pero al ser confrontadas con los hechos nos obligan a tomar decisiones que privilegian a una convicción sobre otra o que incluso pueden contrariarlas a todas. Hasta aquí el razonamiento de Hare parece correcto. Pero lo malo es que no se detiene en este punto, no se limita a exponer la realidad del tener que tomar decisiones, porque le pide más a la ética, le pide la garantía de que la opción tomada es la buena. Así, la elección provocada por el contraste de nuestros principios con la singularidad del caso, debe ser medida por el canon del razonamiento moral implícito en la semántica de «debe»: la universalizabilidad. La libertad de elegir no es, por consiguiente, puro arbitrio: es libertad razonada (*Freedom and Reason*, reza el título de un libro anterior de Hare). La decisión adoptada, la resolución del conflicto no me dice qué derecho es primario sobre otros ni qué acto es en general más justo, sino *qué debo hacer* en mi situación concreta, sin que ello sirva de precedente (como suele decirse) porque puede no darse nunca más otra situación similar. ¿Qué elección no será, así, universalizable? ¿Cómo evitar, de nuevo, la deformación moral del fanático? Hare no es ajeno a objeciones como ésta, a la que responde sólo a me-

dias y sin excesiva capacidad de convicción. La diferencia entre la propuesta de Hare y el sistema kantiano radica en que el filósofo analítico plantea un principio más flexible, aunque con la inmensa desventaja de que no parece necesitar ningún postulado trascendente que le asegure la verificabilidad de las leyes de la razón. Hare no pregunta ¿qué podemos esperar? como momento final que complete el sistema. Ya no se llevan los sistemas filosóficos sin fisuras, donde todo queda resuelto. Lo propuesto por Hare es más modesto: sólo sirve para resolver conflictos prácticos. Pero todos sabemos que tampoco eso llega a ser cierto, y que, además, ese cometido fue la vertiente más pobre de la filosofía moral kantiana.

No quiero detenerme más en un aspecto que traté ya suficientemente en un capítulo anterior. Pretendo sólo mostrar ahora que los vicios filosóficos no se pierden tan fácilmente, aun cuando adoptemos la perspectiva del lenguaje. El anhelo de trascendencia se manifiesta ahora no como tendencia a traspasar las fronteras del lenguaje, sino como firme propósito de resolver los problemas más cruciales de la existencia con el arma exclusiva del lenguaje que ya apunta por sí mismo a lo trascendente. Los analíticos vienen a decirnos: parece mentira que después de tantos siglos de pensamiento abstracto no se hayan dado ustedes cuenta de que en las palabras o en el habla está la razón de nuestros anhelos más altos e incluso la clave para satisfacerlos. ¿Que no existen los problemas ontológicos y todos son problemas lingüísticos? No es eso exactamente lo que piensan los analíticos, sino más bien están convencidos de que cualquier problema filosófico ha de poder resolverse desde una acertada comprensión y concepción del lenguaje. Así, la comprensión correcta de «debe» nos dice que un juicio con «debe» es universalizable, si se usa el lenguaje adecuada-

mente, y la exigencia de universalidad del «debe» determina, además, a favor de qué norma ética hay que inclinarse. La mera forma lingüística sirve, al parecer, para juzgar los contenidos. Una cosa es innegable: que pensamos desde el lenguaje, y que ésta es, además, una perogrullada que la filosofía no supo formular hasta anteayer, como nota con su acostumbrada agudeza José M. Valverde. Pero ni en el lenguaje ni en nuestra mente están la ciencia del bien y del mal. Es más: *hacemos ética* —un discurso inacabado y a trompicones— *porque no poseemos esa ciencia*; si la tuviéramos conoceríamos y seguramente estaríamos ya en el tan suspirado reino de los fines donde la ética no es necesaria, en un paraíso donde quizá tampoco, nosotros, hombres, sabríamos vivir. Si no hemos sabido dar la razón de la realidad total, tampoco sabremos despejar las incógnitas del lenguaje que pretende hablar de la realidad. El lenguaje no puede ser el árbitro de nuestra conducta porque se inserta en ella y es una prolongación de la misma. Así lo caracteriza Wittgenstein en su segunda época, como «un auxiliar y sucesiva extensión» de la relación «natural o instintiva» que se da entre los seres humanos. El habla es *una extensión* del comportamiento «primitivo», lo cual quiere decir que el andar, el comer, el dormir, el besar, el pelear son modos de comportamiento del ser humano que «se extienden» —se complican, se sofistican, se culturalizan— lingüísticamente, produciendo otras formas que se proponen dar sentido al comportamiento más elemental (así, el saludo, el perdón, el mandato, la promesa).[3]

Entre esas «extensiones» que dan sentido al comportamiento humano hay que situar a la ética, que no está constituida por unos actos lingüísticos atomizados y específicos, ni posee unos conceptos ex-

3. L. Wittgenstein, *Zettel*, 545.

clusivos ni monopoliza unas funciones. Muy vagamente (aunque dudo que se pueda ser más preciso), la ética aparece como la dimensión social *más importante, decisiva,* de la existencia, la dimensión con poder para calificar a la vida como auténticamente *humana* o *racional.* Si tenemos en cuenta que *racional, humano* o *moral,* conceptos intercambiables, no poseen un significado puramente descriptivo sino *normativo,* han de ofrecérsenos más como *anhelo de sentido,* que como dotación del mismo, pues la normativa que sugieren es tremendamente difusa. La moral —ha escrito con la perspicacia habitual en él José Ferrater Mora— no es un universo separado del socio-cultural: «moral» o «bueno» son nombres de «tendencias que se manifiestan en la sociedad humana en forma de programas, propuestas, ideales, etc. Por medio de ellos se aspira a transformar el mundo, es decir, a realizar 'sentidos'».[4] Anhelo de sentido, y no configuración de sentido, porque, al no estar plenamente realizadas, las normas morales son informulables salvo de un modo muy general y ambiguo. Así, el principio de justicia de J. Rawls, o los Derechos Humanos o los principios constitucionales de un Estado de Derecho. Sólo la lógica o la gramática son susceptibles de un metalenguaje que formule sus propias reglas, porque luego esas reglas se «muestran» en el lenguaje, se cumplen inequívocamente. Pero con la ética no ocurre lo mismo: si hay una regla de todas las reglas, trascendental, ésta será terriblemente trivial o inefable. Para hacer teoría de la práctica, y de una práctica que pretende ser autónoma, hay que descender a un nivel mucho más precario y menos riguroso que el de la sintaxis o el de la semántica. Concretamente, el nivel de *la pragmática,* que estudia el acto lin-

4. José Ferrater Mora, *De la materia a la razón,* Alianza Editorial, Madrid, 1979, p. 155.

güístico en su contexto. Nivel, dicho sea de paso, donde también la posibilidad de hacer teoría es más que dudosa. Hare no se sitúa a ese nivel porque todo su método de argumentación moral pende del principio que ha de garantizar la justeza de la prescripción. «Debe» tiene un solo uso —prescripción universalizable—, una «esencia». ¿Cómo se explica, entonces, el «deber ser» de un santo o un héroe, una de cuyas marcas diferenciales es la no universalizabilidad?[5] Visto desde la pragmática, ningún término tiene *una* definición ni *una* sola función; las reglas del uso lingüístico carecen de «esencia», porque ésta, la esencia de la regla está en su aplicación.[6] Vale decir que los usos o las «extensiones» significativas propias de una palabra o de un acto de habla son inagotables —tienen una «familia de significados»—, y el uso teórico, general, de «moral», «deber» o «bien» en ningún caso nos proporciona la norma para decidir justa y correctamente el uso pragmático y real de tales vocablos. Claro que tiene que haber una norma invariable, ninguna palabra puede utilizarse arbitrariamente, tanto si es valorativa como si es sólo descriptiva, pero ese significado fijo —que en el caso de «debe» seguramente sea la universalizabilidad— no es el más interesante. Precisamente porque es la definición más persisten-

5. Después de referirse a un conocido artículo de J. O. Urmson, «Saints and Heroes» (en J. Feinberg, ed., *Moral Concepts*, Oxford University Press, 1969, pp. 60-73), donde se pone de manifiesto la no cabida de ambas figuras en ninguno de los sistemas éticos tradicionales, Hare las considera brevemente para acabar diciendo que, efectivamente, no entran en su modelo de argumentación moral, pues aunque son ideales muy dignos, no representan lo específico de la moralidad, esto es, el valor asequible y exigible a todos, universalizable. Ahora bien, descartada esa supermoralidad, lo que a Hare le ocurre es que no acaba de dar con las razones a favor de principios morales y no meramente prudenciales (cf. «Prudence, Morality and Supererogation», en *Moral Thinking*, pp. 188-205).

6. Cf. L. Wittgenstein, *Philosophische Grammatik*, Blackwell, Oxford, 1969, p. 244, y *Philosophische Bemerkungen*, párr. 6.

te, es la más vaga y la que conlleva menos información sobre los usos de «debe».[7]

Habría que dejar de pensar deontológicamente, a partir siempre del *deber ser*, para fijarnos más en la virtud, la potencialidad y perfectibilidad del propio ser. El deber tiende a ser uno y el mismo para todos, y esa universalidad es —según nos dice Hare— indisociable de la palabra. La reivindicación de la igualdad ha primado desde hace mucho en ética sobre la reivindicación de la libertad. Un concepto como el de la prudencia aristotélica constituye un criterio de moralidad mucho más flexible; el justo medio no tiene esencia ni es el mismo para todos, no es una idea trascendental, es la regla de la razón que en cada caso elige el hombre prudente. Ahora bien, por una parte nos parece inocuo erigir a unas palabras en reglas de la moralidad, términos puramente formales pero cuya lógica se impone sobre los contenidos para determinar cuál de ellos es preferible. Por otra parte, no vemos tampoco claro que en ética se pueda prescindir de toda lógica, en sentido amplio, y de todo criterio. No hay esencias de los valores indiscutibles —justicia, sinceridad, amistad, solidaridad, valentía—, pero hay unas reglas de uso de tales palabras, ¿cuáles son?, ¿pueden especificarse?

Mi respuesta es que en su no especificidad, en su autotrascendencia, radica su fuerza valorativa.

7. Además, y volviendo a Hare, la argumentación no se resuelve sólo esgrimiendo la universalizibilidad de «debe»; en último término, el argumento necesita ingredientes utilitaristas. El proceso es el siguiente: para resolver un conflicto de deberes, conviene tener en cuenta tres factores: 1) los principios *prima facie*, 2) los hechos, 3) las reglas lógicas implícitas en «debe»: prescriptividad y universalizibilidad. Ahora bien, si el conflicto a resolver es de alcance colectivo, el análisis de los hechos requiere asimismo tener en cuenta las consecuencias de la decisión para el todo de la sociedad. Sólo así sabré si la decisión es universalizable. La preferencia o la elección universalizable es, en definitiva, la elección de la mayoría.

Cuando cualquiera de esas palabras adquiere una identidad hay que empezar a desconfiar de su significado. Si el discurso ético tiene que expresar nuestra *disconformidad con los hechos,* la insatisfacción ante un mundo que nos desagrada, debe cuidar de preservar a las ideas valorativas de su total contaminación con la práctica. Como Scheler o Sartre notaron, el valor es el nombre de una falta, de un vacío en la realidad, que hay que llenar. Para que el valor lo siga siendo, es preciso que el vacío no se llene del todo, que siempre haya algún hueco, un resquicio de deseo. Los ideales éticos denuncian la realidad que no los representa, hablan contra ella. Un ejemplo de valor o de justicia no es más que un ejemplo, un aspecto de la realización de esas virtudes. En cuanto anhelo de sentido, la ética apunta a una perfectibilidad no alcanzada, para la que sólo tiene unos nombres, los cuales refieren a ideas, no a hechos. En el momento en que definamos alguna de esas ideas (como Moore quería hacer con «bueno»), delimitamos su sentido, no dejamos que las ideas permanezcan abiertas a nuevas coloraciones, que se enriquezcan con significados insospechados. Pues si el lenguaje «extiende» las relaciones interhumanas dándoles sentido, y éstas no merecen nuestra aprobación, necesitamos un lenguaje que no marque fronteras insalvables: un sentido de justicia no agota la idea de justicia ni, menos aún, puede darnos *la* perspectiva de la moralidad. «El lenguaje es coercitivo» —leemos en *La construcción social de la realidad*— y «me obliga a adaptarme a sus pautas.»[8] El lenguaje tiende a *imponer* sentidos a nuestra relación con los hombres y las cosas. Pero, como Wittgenstein nos recuerda, «no hay ningún orden *a priori* de las cosas; todo lo que

8. Berger y Luckmann, *La construcción social de la realidad,* Amorrortu, Buenos Aires, p. 57.

vemos podría también ser de otro modo».[9] Nos falta nada más y nada menos que la perspectiva total y absoluta de la realidad para poder vislumbrar el mejor orden, el mejor de los mundos. Quienes se debaten todavía contra la ilogicidad de la falacia naturalista deberían entender que el problema nunca ha sido de lógica sino de ética: de lo que es no se extrae el deber ser, porque no hay propiedades ni hechos «naturales», no hay nada que simplemente «sea»: todo es interpretación, artificio, «sentido».[10] Y la ética, que es anhelo de sentido, no puede contentarse con los sentidos ya dados, asumidos o deseados.

Los nombres no son *physei* sino *thesei*: símbolos, ídolos, metáforas. Tenemos la suficiente autonomía para *construir* la realidad en que vivimos, para darle un sentido, pero nos falta el suficiente saber para construir la realidad justa y correcta, para darle el sentido que anhelamos y no acertamos a configurar. Esa potencialidad sin horizontes claros, nos desconcierta y nos angustia. Razón por la cual andamos en busca de teorías y sistemas, de claridad y rigor, de lenguajes formalizados y conceptos definidos. A falta de los dogmas divinos indiscutibles, el filósofo analítico acude al lenguaje como bastión de la racionalidad, y se agarra desesperadamente a palabras como «deber», que significan «ley» y «seguridad». Es fácil creer que la realidad está dicha en el lenguaje. Por creerlo, los neopositivistas se quedaron con un lenguaje limitadísimo e inservible. Nietzsche ya lo denunció lúcidamente: «En la medida en que el hombre ha creído durante mucho tiempo en los conceptos y los nombres de las cosas como si fueran *aeternae veritates*, se ha creado ese orgullo por el cual se elevaba por encima del animal: creía tener realmente en el lenguaje el cono-

9. L. Wittgenstein, *Tractatus Logico-Philosophicus*, 6.34.
10. Como nota con detalle X. Rubert de Ventós, *De la modernidad*, Península, Barcelona, 1980, *passim*.

cimiento del mundo.»[11] No, el lenguaje no nos dice la verdad sobre el mundo, porque lo interpreta, y lo interpreta, además, con nombres demasiado absolutos para nuestra visión parcial. Les hacemos un triste favor a las ideas si las privamos del enigma que encierran.

El bien, la felicidad, el placer, no son *conceptos unitarios* que impongan su norma a los hechos. Si creemos con Spinoza que nuestras valoraciones proceden de la *imaginación* y no de la razón, podremos utilizarlas, y será útil que lo hagamos, siempre y cuando no caigamos en el error de confundirlas con la realidad o de esperar que la realidad se ajuste a ellas. Los productos de la imaginación son maleables, carecen de límites precisos. Son ideas de significado dialéctico, corregible. Por eso pueden entrar en conflicto el derecho a la vida y a la libertad o la solidaridad y la veracidad, porque en tanto absolutos todos los valores son defendibles; cuando adquieren, por el contrario, una materialización concreta, caemos en la cuenta de que la realidad no se ajusta a ellos y les pone límites y reservas. Según Spinoza, el bien y el mal no llegan ni a la categoría de «seres de razón», los cuales están en nuestro entendimiento y no en la Naturaleza, pero ayudan a concebir distintamente las cosas. El bien y el mal —dice él— son únicamente «relaciones»: una cosa es buena por relación a otra menos buena, o mala comparada con otra mejor.[12] Es el lenguaje el que propicia una univocidad teórica que en la práctica se desvanece. Hume nos lo dice también en otro contexto que merece ser citado por su claridad: «Existen ciertos términos en todos los idiomas que suponen censura, y otros elogios y todos los hom-

11. F. Nietzsche, *Humano, demasiado humano*, I, 11.
12. Spinoza, *Court Traité*, en *Oeuvres*, I, Garnier, París, 1964, pp. 83-84.

bres que utilizan la misma lengua deben estar de acuerdo al aplicarlos. Todas las voces se unen para aplaudir la elegancia, la adecuación, la simplicidad y el ingenio en lo literario, y también para censurar la hinchazón, la afectación, la frialdad y la falsa brillantez. Pero cuando los críticos pasan a considerar los casos particulares, esta aparente unanimidad se desvanece, y se encuentra que han asignado significados muy diferentes a sus expresiones... Es sin duda evidente que escritores de todos los países y épocas coinciden en aplaudir la justicia, la humanidad, la magnanimidad, la prudencia y la veracidad, y en censurar las cualidades opuestas a éstas... Pero debemos admitir que parte de la aparente armonía en cuestiones morales puede explicarse por la naturaleza misma del lenguaje.»[13] Para que esa armonía no nos deslumbre y nos confunda conviene no olvidar que, en abstracto, las palabras dicen muy poco, y desde ellas no se juzga el bien y el mal. Entre la igualdad y la diferencia, extremos absolutos, lo deseable es ese término medio aristotélico que carece de nombre. Habría que decir que somos más mediocres de lo que nuestro lenguaje da a entender. Mediocres en el sentido aristotélico y también vulgar del término. Porque evidentemente la tensión entre la igualdad y la diferencia es una limitación, la muestra de que los absolutos no están a nuestro alcance. Mucho tenemos si somos capaces de seguir anhelándolos. Y quizá la condición de que no perdamos la esperanza sea el poder verificar ciertos aspectos del absoluto, rozarlo sin llegar a poseerlo.

Desde Platón hasta hoy nadie ha negado que el signo lingüístico (digámoslo en los términos saussurianos) sea arbitrario con respecto a la realidad. No es arbitraria, en cambio, la relación entre signo e

13. D. Hume, *Essays, Moral, Political and Literary*, en T. H. Green & T. H. Grose, *D. Hume: The Philosophical Works*, Londres, 1886, III, pp. 266-268.

idea o entre significante y significado.[14] La palabra «árbol» significa *necesariamente* la idea 'árbol', como «amor» o «integridad» están necesariamente conectadas con las ideas de 'amor' o de 'integridad'. Por eso tenía razón Hume cuando decía que es sencillo el acuerdo cuando se habla en abstracto, pero ¿qué ocurre cuando es preciso *nombrar* un caso de amor o de integridad? ¿Quién nos garantiza la transparencia del nombre? La imprecisión lingüística, la ambigüedad o la equivocidad sobre todo de ciertas palabras —«violencia» es un ejemplo— refleja nuestra inadecuación al mundo en que vivimos. Si somos proyecto vital y nos distinguimos de las especies inferiores por el hecho de que *hacemos* nuestra vida, el lenguaje es también una prolongación de ese «quehacer» abierto a innovaciones y horizontes distintos. ¿No será por fuerza el más impreciso el lenguaje que nos habla del proyecto que somos y que rechaza la realidad que no queremos? Convertirlo en un canon de corrección es como convertir la idea de árbol en una sola especie de árbol, reducir la idea al ejemplo de la misma: reducir, volviendo a lo nuestro, el «deber» a su exigencia de universalidad, o reducir la moral a deber. Sólo un fundamento trascendental o trascendente acreditaría un uso adecuado de conceptos tan absolutos como los que maneja la ética. El lenguaje, con su imprecisión, no nos da ese fundamento. «Si uno cree en Dios —dice un personaje de Vargas Llosa—, todo es transparente, se identifica el bien y el mal detrás de cada cosa que ocurre.»[15] Pero si ese Gran Juez no nos deja oír su voz, ¿quién podrá acreditar la transparencia del lenguaje? Además, si fuéramos capaces de un lenguaje unívoco, preciso y diáfa-

14. Como muy bien explicó E. Benveniste, *Problèmes de linguistique générale*, Gallimard, París, 1966, pp. 49-55.

15. Mario Vargas Llosa, *La guerra del fin del mundo*, Seix Barral, Barcelona, 1981, p. 361.

no, ¿nos haría falta hablar? Dado que las ideas trascienden sus sentidos y que son, por tanto, susceptibles de una referencia a los hechos incorrecta e «injusta», en ningún caso la referencia del nombre a la idea puede tomarse como *norma* de uso adecuado. «Deber» remite a las ideas de «prescriptividad» y «universalizabilidad», pero ¿quién legitima mi uso correcto de «deber» cuando digo, por ejemplo, que «debo sacrificar mi bienestar al servicio de quienes me rodean»? ¿Quién me dice que mi decisión es universalizable, o que yo puedo e incluso debo tomarla aun cuando no lo sea? Legitimaciones las hay, y hay que aducirlas, para cualquier decisión, legitimaciones derivadas de una serie de factores que confluyen: los principios interiorizados y asumidos, la peculiaridad del caso, el propio temperamento, los demás implicados en la decisión, etc., etc. No tiene por qué haber un principio, versión filosófica del «no hagas a los demás lo que no quisieras que te hicieran a ti», que subsuma a todos los demás.

La autonomía ética es algo parecido a la creatividad lingüística, como Chomsky la entiende: saber cómo hay que responder a cada situación, hacer frente a situaciones inéditas, teniendo únicamente como marco unas estructuras, no innatas, pero sí constitutivas, genéricas, los principios básicos de la concepción ética de la existencia. Ser creativo, en tal sentido, equivale a ejercer la racionalidad. Ser libre es *tener que deliberar,* preferir y decidir, arriesgarse al fracaso o al error. Hay quien por principio decide no arriesgarse, quien se niega al esfuerzo de la deliberación. O quien se resiste a toda costa a confrontar sus principios con los hechos, y mantiene a cualquier precio una moral hecha sólo a base de principios puros y rígidos. Es el caso del amoral, que no entra en el juego, o del fanático, que no se apea de sus principios. Casos que, como he

dicho, Hare tiene en cuenta porque no acaban de entrar en su teoría. Pero lo que a fin de cuentas todo esto viene a confirmarnos es el hecho de que la moralidad no está tanto en el contenido del acto como en el juego de *querer deliberar, preferir y decidir*. ¿Que no estamos a la altura del Preferidor Racional? Ésa es la razón, precisamente, de que tengamos que hacernos responsables de lo que juzgamos, hacemos o dejamos de hacer. Responder de uno mismo significa justificarse, y la justificación se hace perentoria cuando no hay acuerdo y no está clara cuál es la opción buena. Ante el conflicto de intereses o de deberes, surge la duda, que puede ser resuelta alegremente —con «mala fe», diría Sartre—, o puede resolverse «a pesar de uno mismo», porque necesariamente se impone una opción, que sin duda sacrifica otros valores, que no nos deja absolutamente seguros ni tranquilos porque subsisten las tensiones y las perplejidades.

El juego de la ética, la pragmática, se constituye no por el resultado final, el perlocutivo que resulta de la prescripción, sino por la tensión que la precede, el juego de deliberar y decidir, como ya vio Aristóteles.[16] Una concepción de la pragmática que cae en ese error de contemplar el final y no el presente (el lugar propio de la pragmática) es la teoría de la «pragmática trascendental» de Apel y Habermas sobre la que quiero volver. Tanto Apel como Habermas parten de una concepción *dialógica* y no monológica del lenguaje: hablar es decirle algo a alguien, comunicar un pensamiento. El acto de decirle algo a alguien puede salir bien, ser afortunado, en dos sentidos distintos: 1) en el sentido de que el acto sea comprendido correctamente por los interlocutores, es decir, que se logre la comunicación; 2) en el sentido de que se diga *lo que debe ser di-*

16. *Ética a Nicómaco*, libro III.

cho, que la libertad o creatividad lingüística sea ejercida *racionalmente.* Mi pregunta es: ¿puede la pragmática establecer reglas para juzgar ambos sentidos del buen uso del lenguaje o de la corrección del diálogo? Sobre el primer punto, sólo cabría decir, con Austin,[17] que el acto de comunicación es afortunado si se acatan todas las convenciones vigentes al respecto: no se puede hablar de cualquier cosa con cualquier persona, ni en cualquier momento ni en cualquier sitio, ciertos actos requieren la existencia de unos sentimientos o intenciones determinados y que se obre en consencuencia, etc., etc. El segundo punto es más complejo, pues si la comunicación del propio pensamiento es una cuestión, en último término, verificable (yo puedo darme cuenta de si se me ha entendido o no), establecer las reglas que determinen si lo que he dicho, o lo que se ha dicho, en la situación *X* era *lo que debía decirse* significa *valorar* lo dicho, no limitarse a comprobar su adecuación a las normas. Puesto que se enjuicia el acto desde la pragmática, los criterios de racionalidad tendrá que darlos menos el contenido del diálogo que la situación en que se encuentren sus participantes. Las reglas de la pragmática establecen el contexto, la relación justa entre hablantes y oyentes, no entran directamente en el contenido semántico que ha de verse afectado precisamente por las circunstancias extralingüísticas. Si el contexto pragmático es «justo», los participantes en el diálogo estarán en condiciones de decir lo que debe ser dicho y, además, al compartir todos ellos una misma situación, la comunicación estará perfectamente conseguida. En esa hipotética «situación ideal de diálogo», todos los participantes tendrán que estar de acuerdo sobre cuál deba ser la

17. Cf. J.L. Austin, *How To Do Things With Words,* Oxford University Press, 1962, cap. II.

solución del debate, porque todo se mostrará transparente y nadie tendrá menos información ni menos posibilidad de expresarse ni será menos sincero que el vecino. La racionalidad del diálogo la determina la simetría, la situación igualitaria de todos sus participantes; en tal contexto, la respuesta o la opinión de todos y cada uno de los participantes tiene que ser la misma, no puede acabar el diálogo en opiniones irreconciliables.

Ya vimos en el capítulo segundo cómo Habermas deduce la pragmática trascendental de la situación de intersubjetividad presupuesta por el acto de comunicación. En la práctica, por causa de una situación social deficiente, la intersubjetividad nunca es pura y el diálogo se produce deformado. Pero Habermas piensa que es posible postular una intersubjetividad perfecta, ideal, desde la cual podrían ser detectadas las asimetrías y la distribución impar del diálogo en el presente.[18] La teoría de Apel[19] es similar, más interesante incluso a nuestros fines puesto que incide más en la dimensión ética de la pragmática. Su planteamiento es como sigue: dado que no es posible justificar empíricamente las normas morales sin sucumbir a la falacia naturalista, dado también que cualquier comprensión de la realidad (incluida la de la ciencia supuestamente «libre de valores», la ciencia empírica) es hermenéutico-normativa, ¿cómo fundamentar la objetividad de las decisiones, en principio, subjetivas? Cualquier ley es fruto de un *convenio,* del acuerdo entre decisiones subjetivas; toda ciencia, formal o empírica, presupone una comunidad capaz de llegar a un acuerdo sobre las hipótesis a tener en cuenta y la forma de

18. Cf. J. Habermas, «Toward a Theory of Communicative Competence», en Hans P. Dreitzel, ed. *Recent Sociology,* MacMillan, Londres, 1971, pp. 115-147.

19. K. O. Apel, *Towards a Transformation of Philosophy,* Routledge & Kegan Paul, Londres, 1980, pp. 225-300.

verificarlas. Acuerdos que no pueden satisfacernos si no tenemos la seguridad de que son racionales, éticos, es decir, alcanzados por una comunidad que respete absolutamente las condiciones de posibilidad del diálogo ideal o, lo que es lo mismo, que respete los derechos de todos y cada uno de los participantes. Tal es el *ideal normativo* —la idea reguladora— de la comunicación, realizable, además, en el habla cotidiana y anticipable por ésta con el fin de contrastar y corregir las imperfecciones de la situación *real* de diálogo.

En la primera parte de este capítulo he puesto en entredicho dos cosas: 1) que hubiera una palabra clave y definitoria de la moralidad («debe» en el caso de Hare); 2) que esa palabra nos brindara los criterios para establecer un principio último de racionalidad o de moralidad. En la «pragmática trascendental», el principio último ha sido sustituido por la «situación ideal de diálogo» cuyo resultado ha de ser necesariamente *el acuerdo*. Mi pregunta es ahora: ¿Por qué hay que presuponer y aspirar a ese acuerdo? Si mantenemos la concepción de la ética que he venido proponiendo: un discurso motivado por nuestro ser limitado, por una situación desigual, asimétrica e injusta, que no es ni será nunca la «situación ideal de diálogo», un discurso dirigido a mejorar esa situación, pero expuesto irremediablemente al fracaso y a la frustración porque no parte de un saber cierto, si partimos de esa concepción, ¿será positivo para la ética aspirar al acuerdo? Las ciencias naturales y sociales necesitan acuerdos porque sin pactos de conveniencia —aunque sean corregibles o revisables— no avanzan. En ética, por el contrario, los acuerdos sólo pueden y deben darse al nivel más general de los principios básicos y mínimos que garantizan la convivencia y permiten entrar en el juego ético; así, por ejemplo, el acuerdo de no hacer daño gratuita e impunemente. Los

acuerdos más concretos son, por el contrario, sospechosos, de la misma forma que en política son sospechosos los consensos y los pactos decididamente estratégicos. Ningún acuerdo que no sea trivial, es decir, formal, será plenamente racional en el sentido que le dan al término Apel o Habermas, porque la pragmática real sólo posibilita acuerdos insuficientes, que proceden de un diálogo injusto o distorsionado. Puesto que nuestra condición es dialogar en el seno de una pragmática imperfecta y no ideal, puesto que sabemos —y lo saben asimismo Apel y Habermas— que la pragmática trascendental no es de este mundo, el anhelo ético ha de quedar más impreciso.

Los principios y los fines absolutos no están al servicio del hombre que vive supeditado a un tiempo, a un lugar y a unas circunstancias, donde nada puede tener validez *a priori*. La ética no habla para el hombre que debería ser sino para el hombre que es y ante el que se abre un abanico de posibilidades. En la pragmática trascendental, donde todos los dialogantes conversan sin salirse de las fronteras de la razón, la ética no hace falta. Los dioses o los bienaventurados en el cielo no discuten ni se pelean ni necesitan pactar, porque tampoco hablan. Anhelamos algo que no tenemos, un deber ser, pero lo ignoramos casi todo respecto a cómo llegar a él. Más que teorizar sobre eso «totalmente otro», más que postular la situación en que la ética ya no tendrá razón de ser, convendría que la filosofía moral argumentara sobre la práctica conflictiva, antagónica y en permanente tensión. En lugar de propugnar esas circunstancias impensables en las que debería darse el acuerdo, debería proponerse denunciar y contradecir los acuerdos que de hecho se producen, mostrar su precariedad y las distorsiones de la situación en que se han generado. En definitiva, cualquier disparidad argumentativa, la diversidad

de opiniones en materias de importancia ética es, siempre, un ejemplo de la difícil conciliación entre libertad e igualdad. Difícil e imposible si hay que mantener la sociabilidad y la individualidad. Como Hegel pensó, nuestra libertad empieza cuando acaba la libertad del otro, y esa lucha a muerte puede revestirse de ideales que la hagan menos dura y más soportable, pero nunca dejará de ser lucha ni las conciencias, esperemos, dejarán de ser desiguales. La diferencia entre las concepciones éticas de Kant y Hegel ilustra este punto. Para poder conciliar libertad e igualdad, la autonomía de la voluntad y la universalidad de la ley, Kant tiene que entender la libertad como autonomía de la razón para legislarse a sí misma: una razón que es idéntica para todos, una autonomía que no es la del sujeto empírico con sus diferencias. Hegel, que no comulga con una concepción trascendental y formal de la ética, acaba por negar el hecho de la libertad al identificar lo racional con lo ya realizado. La pragmática trascendental no consigue tampoco una síntesis satisfactoria: los miembros de la comunidad ideal *pueden ser libres porque son iguales*, tan iguales como deben serlo los espíritus puros que seguramente no necesitan dialogar para comunicarse entre sí.

Igualdad y libertad, autonomía y universalidad son dos reivindicaciones éticas fundamentales, pero inalcanzables o incluso indeseables como absolutos. Es un error tratar de resolver esa escisión que nos constituye. Aristóteles en la *Política* habla con reticencia del régimen democrático que no puede prescindir de la deliberación previa a la toma de decisiones. Cuando uno delibera es porque no sabe qué debe hacer, no tiene opiniones suficientemente claras. La democracia es un mal menor, pero el mejor que tenemos, el mejor que hemos sabido imaginar desde los tiempos de Aristóteles. De la ética cabría

decir otro tanto. Con una diferencia: la política no puede excluir los pactos y consensos, mientras que la ética puede prescindir de ellos, *debe* prescindir de ellos empeñándose, por el contrario, en negarlos, denunciando y descubriendo así las insuficiencias de la pragmática real que el acuerdo precisamente tiende a ocultar. Una ética negativa, sin duda, pero menos ideal que la que se ha impuesto hasta ahora. Porque tenemos nombres para el bien, pero identificamos mejor el mal. Esa negación y crítica tienen un lado positivo: la exigencia de seguir deliberando, pensar que nada queda definitivamente resuelto. Tal debería ser la prescripción fundamental de la ética. Evitar la desmoralización, el escepticismo ante el juego, en lugar de evitar la inmoralidad. No prescribir un futuro santo y armónico, sino el esfuerzo de la deliberación que precede a la decisión y que exige, además, una justificación. Ésa es la pragmática real en la que debe desenvolverse la ética y que hay que preservar a toda costa. El lugar de la ética no es el porvenir, sino el presente, porque es menos equívoco y engañoso nombrar lo que nos disgusta y nos repugna, que describir el bien común o la felicidad de la mayoría. Porque la eliminación del dolor y el sufrimiento precede a la búsqueda del placer. Voltaire no se equivocaba al decir que *le bonheur n'est qu'un rêve et la douleur est réel.*

ÍNDICE

Prólogo a la nueva edición VII
Prólogo 9

I. SERÉIS COMO DIOS 19
II. LOS SUEÑOS DE LA RAZÓN PURA 39
La «imaginación» de Hare 46
La «situación ideal de diálogo», de Habermas 51
El «velo de ignorancia», de John Rawls . 57
III. MÁS ALLÁ DEL BIEN Y DEL MAL 79
IV. DE LA ILEGALIDAD IDEAL 103
V. EL IDEAL DE LA AUTOSUFICIENCIA 125
VI. LOS ESFUERZOS DEL QUERER 161
VII. LOS NOMBRES DE LA ÉTICA 191